
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6IY6 5


HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY



Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. Linsenmann, D. Funk und D. Schanz,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Dreiundsechzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1881.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Geldstrafen im Kirchenrecht.

Von Prof. Dr. **Kober.**

Als das Christenthum in's römische Weltreich eintrat, waren die Vermögensstrafen in der bürgerlichen Rechtspflege allgemein üblich [1]. Aber wiewohl sich die Kirche den staatlichen Gesetzen und Einrichtungen, welche sie bei den verschiedenen Völkern vorfand, nach Möglichkeit anschloß [2] und in ihren Kreisen die Strafformen des römischen Rechts sehr wohl bekannt waren [3], so läßt sich doch nicht darthun, daß sie in den ersten Jahrhunderten

1) Pauly, Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft, Art. Multa und Condemnatio. Geib, Lehrbuch des deutschen Strafrechts, I. S. 21 f. 62 f. 118.

2) Augustinus, De civitate Dei, L. XIX. c. 17.

3) L. c. L. XXI. c. 11: »Octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius, damnum, vincla, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem.

von den Geldstrafen thatsächlichen Gebrauch machte. Zwar haben neuere Kanonisten [1]) den Ursprung derselben in den Anfang des fünften Jahrhunderts verlegt und für diese Behauptung in erster Linie den hl. Augustinus als Zeugen angerufen, aber wie wir glauben mit Unrecht.

In einem (Anfangs August des J. 408 geschriebenen) Briefe erzählt Augustinus, in der numidischen Bischofsstadt Calama (zwischen Hippo regius und Cirta) haben die Heiden trotz der neuesten kaiserlichen Verbote (contra recentissimas leges) an den Calenden des Junius ein religiöses Fest (sacrilega solemnitas agitata est) mit einer so übermüthigen Frechheit gefeiert, wie sie nicht einmal zu Julians Zeiten vorgekommen. Tanzend habe sich ein fanatischer Haufe der (christlichen) Kirche genähert und dieselbe, weil die Cleriker den gesetzwidrigen Unfug zu hindern gesucht, mit Steinen beworfen. Nach acht Tagen sei der Scandal wiederholt und in das Gebäude Feuer gelegt worden. Einen Christen, der zu Hülfe geeilt, haben die Tumultuanten getödtet und die andern seien dem gleichen Schicksale nur dadurch entgangen, daß sie sich wie der mit dem Tode bedrohte Bischof (Possidius) [2]) theils verbargen, theils eiligst die Flucht ergriffen. Bis tief in die Nacht habe das blutige Schauspiel gewährt und Niemand sich die Mühe genommen, einzuschreiten oder abzuwehren mit Ausnahme eines fremden Insassen, der mehrere Christen den Händen der Mörder und Plün-

1) Devoti, Instit. can. L. IV. tit. I. §. 10. n. 3 und ihm folgend Schulte, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. 3. Auflage, S. 376.

2) Collatio Carthag. c. 139. Conc. Carthag. ann. 419. Subscript. Hard. I. p. 1092. 1250. Augustin. Ep. CV. n. 4.

derer entrissen und nachher dargethan habe, wie leicht es bei einigem guten Willen gewesen wäre, den widrigen Vorfall entweder ganz zu verhüten oder ihm doch bald ein Ziel zu setzen [1]). In Anbetracht der fast wörtlichen Uebereinstimmung der gebrauchten Ausdrücke kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Augustin unter den »recentissimae leges« die Constitution des Honorius und Theodosius v. J. 407 verstanden habe, in welcher die Kaiser den Heiden aufs Strengste untersagten [2]), religiöse Feste zu feiern und zugleich anordneten, überall die Altäre zu zerstören, die Götterbilder aus den Tempeln zu entfernen und diese selbst zu Staatszwecken einzuziehen. Aber schon im J. 392 hatte ein staatliches Gesetz die heidnischen Opfer bei einer Strafe von 25 Pfund Gold verboten und die Ortsbehörden, welche in Vollstreckung derselben säumig sein würden, mit einer Buße von 30 Pfund bedroht [3]). Somit standen allen Veranstaltern jener Feierlichkeit sowie Denjenigen, die sich dabei betheiligt hatten, bedeutende Vermögensstrafen in Aussicht, falls die Gerichte ihrer Obliegenheit nachkamen. In dieser mißlichen Lage wandte sich ein patriotisch gesinnter Bürger von Calama, der Heide Nectarius, an den ihm befreundeten Bischof von Hippo mit der dringenden Bitte, beschwichtigend einzutreten: in seiner Vaterstadt sei allerdings schwer gefehlt worden und viele ihrer Bewohner verdienen die

1) Augustinus, Epist. XCI. ad Nectarium, n. 8. (Ed. Benedict. II. p. 297 sq.).

2) Codex Theodos. ed. Ritter, Appendix, L. XII: »Non liceat omnino in honorem sacrilegi ritus funestioribus locis exigere convivia vel quicquam solennitatis agitari.«

3) L. 12 Cod. Theodos. de paganis. 16. 10.

Strafe des Gesetzes, aber für einen Bischof zieme sich, Verzeihung zu erwirken und zu verhüten, daß mit den Schuldigen auch Unschuldige leiden; sie seien bereit, den angerichteten Schaden zu ersetzen, flehen aber demüthig um Abwendung der Strafen [1]). Augustins Antwort lautete ablehnend. Im vorliegenden Falle seien die Schuldigen, die weniger Schuldigen und die Unschuldigen leicht zu ermitteln: die erstern dürfen nicht ungestraft bleiben, die verübten Frevel seien zu groß, um sie ungeahndet hingehen zu lassen, zumal da die verwirkten Geldbußen keine Verarmung, welche sie so sehr fürchten, im Gefolge haben werden; Rachegedanken liegen den Christen ferne, aber der Wiederholung von Gewaltthaten, wie sie kürzlich vorgekommen, müsse vorgebeugt, durch Bestrafung derselben für Andere ein Exempel statuirt und die Thäter zur Einsicht und Besserung geführt werden. Dann sei Leben und Eigenthum der Christen gesichert und Hoffnung vorhanden, die bisherigen Feinde werden sich der wahren Religion zuwenden und Alle durch das Band eines Glaubens geeinigt sein [2]). Es ist leicht ersichtlich, daß in der ganzen Angelegenheit, die zwischen Augustin und Nectarius verhandelt wurde, mit keiner Sylbe von Geldbußen, welche etwa die Kirche gegen Untergebene verhängt hätte, sondern von Vermögensstrafen die Rede ist, welche von den kaiserlichen Gesetzen den Heiden, falls sie Cultacte ihrer staatlich verpönten Religion ausüben würden, angedroht und von den politischen Behörden zu vollstrecken waren. Augustinus lehnte es einfach ab, für die Bürger der Nachbarstadt, welche die dortigen Christen mißhandelt

1) Inter epist. Augustini Ep. XC. und CIII.
2) Augustinus, Epist. XCII. und CIV.

hatten, zu intercediren, fordernd, die geltenden Gesetze sollen vollzogen werden. Darum kann er nicht im Entferntesten als Zeuge gelten für die Behauptung, zu seiner Zeit seien kirchliche Geldstrafen bereits in Uebung gewesen.

Letzteres ließe sich noch eher aus einer andern Aeußerung des großen Bischofs folgern. In seiner Schrift De unitate ecclesiae [1]) sagt er den Donatisten: »Si vos contra ecclesiam Christi altare erexisse et a christiana unitate, quae toto orbe diffunditur, sacrilego schismate separatos esse . . sancta et canonica scriptura convincit, vos impii atque sacrilegi: illi autem, qui vos pro tanto scelere tam leniter damnorum admonitionibus, vel locorum vel honorum vel pecuniae privatione deterrendos coërcendosque decernunt, ut cogitantes, quare ista patiamini, sacrilegium vestrum cognitum fugiatis et ab aeterna damnatione liberemini, et rectores diligentissimi et consultores piissimi deputantur.« Gratian hat die Stelle in's Decret aufgenommen [2]) und die nachfolgenden Canonisten beriefen sich auf dieselbe zum Erweis, daß die Kirche Geldstrafen zu verhängen berechtigt sei. Aber zu Augustins Zeiten lagen die Verhältnisse ganz anders und sein Ausspruch hat den Sinn nicht, der ihm beigelegt wurde. Daß Priester oder Diacone von ihrem Bischofe sich lostrennten, einen eigenen Altar errichteten und abgesonderte Versammlungen hielten, war schon früher häufig vorgekommen [3]).

1) C. XVII.

2) c. 35. C. XXIII. q. 5.

3) Drey, Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel, S. 256 f.

Für einen solchen Schismatiker bestand die kirchliche Strafe in der Amtsentsetzung [1]), in der »locorum vel honorum privatio,« wie Augustin oben sich ausdrückte. Aber der angeführte Canon von Antiochien fügt, nachdem er die Deposition ausgesprochen, die weitere Bemerkung bei: „Wenn er aber fortfährt, die Kirche zu verwirren und aufzureizen, so soll ihm von der weltlichen Gewalt als einem Aufrührer Einhalt gethan werden — *διὰ τῆς ἔξωθεν ἐξουσίας ὡς στασιώδη αὐτὸν ἐπιστρέφεσθαι.*" Die Synode verweist also auf die gegen Störer der kirchlichen Einheit erlassenen Staatsgesetze und verlangt Vollstreckung derselben durch die weltliche Gewalt. Die bestehenden Staatsgesetze aber schritten gegen Häretiker und Schismatiker mit Geldbußen ein und die bürgerlichen Behörden hatten sie (von jedem Einzelnen zehen Pfund Gold) einzuziehen [2]). Hierin bestand Augustins »pecuniae privatio« und darum kann seine an die Donatisten gerichtete Apostrophe nicht für den Satz angeführt werden, daß schon damals von der Kirche Geldstrafen verhängt worden seien. Mißbilligt zwar hat sie diese Strafform nicht, aber von sich aus nie von ihr Gebrauch gemacht, sondern überall, wo gegen Widerspenstige die eigenen Zuchtmittel nicht ausreichten, an die bürgerlichen Behörden das Ansuchen

1) Conc. Antiochen. ann. 341. c. 5. Hard. I. p. 595. Can. apost. c. 32.

2) L. 21. Cod. Theod. de haeret. 16. 5. Dieses Gesetz Theodosius' d. G. v. J. 392 bezog sich zunächst auf die Häretiker, aber die Schismatiker werden ihnen regelmäßig gleichgestellt und beide als »catholicae legis inimici« mit denselben Strafen bedroht — L. 62. 63. 64. Cod. Theod. h. t. 16. 5.

gestellt, zur Besiegung frechen und hartnäckigen Widerstandes mit weltlichen Strafen ihr Hülfe zu leisten.

Im J. 404 schickte die neunte carthagische Synode an die Kaiser (Arcadius und Honorius) eine Gesandtschaft und ertheilte derselben unter anderem auch den Auftrag, die Herrscher zu bitten, sie mögen das Gesetz Theodosius' d. G., welches die Häretiker mit einer Geldstrafe von zehn Pfund Gold belegte, wieder in Kraft setzen, damit die Donatisten, die gegen Bischöfe, Cleriker und Kirchen alle möglichen Gewaltthätigkeiten geübt hätten, aber durch den Gedanken an das ewige Strafgericht sich nicht bessern und bekehren lassen, wenigstens durch den Schrecken von ihrem schismatischen und häretischen Beginnen abgebracht werden [1]). Zugleich schickte das Concil ein eigenes Schreiben an die Richter mit dem Ersuchen, bis zum Eintreffen der kaiserlichen Entschließung [2]) der Kirche durch die Behörden den gesetzlichen Schutz angedeihen zu lassen [3]).

1) Cod. can. ecclesiae africanae, c. 93: »Simul etiam petendum, ut illam legem, quae a religiosae memoriae eorum patre Theodosio de auri libris decem . . . promulgata est, ita deinceps confirmari praecipiant, ut . . hoc saltem terrore a schismatica vel haeretica pravitate desciscant, qui consideratione aeterni supplicii emendari corrigique dissimulant.« Hard. I. p. 918. Hefele, Conc.-Gesch. II. S. 98.

2) Dieselbe erfolgte im J. 405 durch Kaiser Honorius und erneuerte, wie die Synode gewünscht hatte, das Gesetz des Vaters — L. 39. Cod. Theod. h. t. 16. 5. Ueber die Entstehungsgeschichte und die Wirkungen des Gesetzes vgl. Augustinus, Epist. CLXXXV ad Bonif. c. VII. n. 25. 29. 30.

3) Cod. can. eccles. afric. l. c.: »Literae etiam ad judices mittendae sunt, ut donec Dominus legatos ad nos redire permittat, tuitiones per ordines civitatum . . ecclesiae catholicae impertiant.«

Daß nicht die Kirche, sondern immer die bürgerlichen Behörden die von den Gesetzen gegen Häresie und Schisma angeordneten Geldstrafen in Vollzug setzten, bezeugt gerade Augustin an den verschiedensten Stellen seiner Werke [1], namentlich da, wo er des Crispinus, eines hervorragenden Führers der Sectirer, erwähnt und daran erinnert, derselbe habe die vom Gerichte ihm zuerkannte Buße von zehen Pfund Gold nur deßhalb nicht entrichten müssen, weil für ihn vom katholischen Bischof Possidius Fürsprache eingelegt worden sei [2]. —

Ergiebt sich aus dem Bisherigen die Unmöglichkeit, darzuthun, daß zu Augustins Zeiten die Kirche der Geldstrafen sich bedient habe, so bietet für die letztere Annahme auch das fünfte carthagische Concil v. J. 401, auf welches verwiesen wird [3], keinen ausreichenden Stützpunkt. Dasselbe sage mit klaren Worten: »Et illud statuendum, ut si quis cujuslibet honoris clericus judicio episcoporum pro quocumque crimine fuerit damnatus, non liceat eum sive ab ecclesiis quibus praefuit sive a quolibet homine defensari, interposita poena damni,

1) z. B. Contra literas Petiliani, L. II. c. 83: »Ipsa ecclesia catholica solidata Principibus catholicis imperantibus terra marique armatis turbis ab Obtato atrociter et hostiliter oppugnata est. Quae res coëgit tunc primo adversus vos allegari apud Vicarium Seranum legem illam de decem libris auri, quas vestrum nullus adhuc pendit et nos crudelitatis arguitis.«

2) Epist. CV. ad Donatist. n. 4: »Et tamen cum Crispinus propter hoc factum in proconsulari judicio convinceretur haereticus, ejusdem episcopi Possidii intercessu decem libras auri non est exactus.« Cfr. Contra Cresconium, L. III. c. 47. Possidius, Vita Augustini, c. 12.

3) Devoti, l. c. Schulte, a. a. O.

pecuniae atque honoris, quo nec aetatem nec sexum excusandum esse praecipimus [1]).« Aber dieß ist die Fassung, welche Pseudoisidor, seinen bekannten Intentionen entsprechend, dem Canon gegeben hat [2]). Der ursprüngliche Text, wie er bei Dionysius Exiguus sich findet, hat folgenden Wortlaut: „Auch die Bitte ist (an die Kaiser) zu richten, sie mögen anordnen, daß, wenn ein Cleriker durch den Spruch der Bischöfe wegen eines Vergehens verurtheilt worden ist, Niemanden erlaubt sein solle, ihn zu vertheidigen — weder seiner bisherigen Gemeinde noch einem anderen Menschen — bei Strafe an Geld und Ehre und daß weder Alter noch Geschlecht einen Entschuldigungsgrund bilde [3])." Mit einer ähnlichen Angelegenheit hatte sich schon das carthagische Concil v. J. 390 beschäftigt und verordnet, daß ein Priester, der von seinem Bischofe excommunicirt oder sonstwie gestraft worden sei, sich klagend an die benachbarten Bischöfe wenden solle, damit sie die Sache untersuchen und ihn mit seinem Vorgesetzten versöhnen. Wenn er aber diesen Weg nicht einschlage, sondern durch Stolz verleitet sich von der Gemeinschaft seines Bischofs lostrenne, mit einigen Anhängern ein Schisma bilde und abgesondert das hl. Opfer darbringe, so solle er seine Stelle verlieren, dem Anatheme verfallen und aus seinem bisherigen Wohnorte weit entfernt werden, »ne vel igno-

1) Conc. Carthag. V. c. 2. Hard. I. p. 987. Auch bei Gratian c. 3. C. XXI. q. 5.

2) Hefele, Conc. Gesch. II. S. 80 f.

3) Cod. can. ecclesiae afric. c. 62: »Et illud petendum, ut statuere dignentur, ut si quis cujuslibet honoris clericus judicio episcoporum etc.« Hard. I. p. 898. Hefele, a. a. O. S. 125 ff.

rantes vel simpliciter viventes serpentina fraude decipiat [1]).« Die ganze Fassung des Canons und namentlich die letzten Worte scheinen anzudeuten, daß der Verurtheilte, vom Rechte der Appellation [2]) keinen Gebrauch machend, die schismatische Lostrennung in aller Stille und ohne Aufsehen bewerkstelligte, ohne Parteikämpfe mit einigen Genossen abseits vom Bischof einen eigenen Gottesdienst einrichtete: daher soll ihn Absetzung, Excommunication und Entfernung von seinem Aufenthaltsorte treffen — kirchliche Strafen, die unter den gegebenen Verhältnissen ausreichten. Wenn aber — und dieß ist der Fall, von welchem der obige Canon des fünften carthagischen Concils redet — ein von der Provinzialsynode (»judicio episcoporum«) verurtheilter Cleriker, den Spruch der Appellationsinstanz trotzig verachtend, seine Stelle behalten oder wieder erlangen will, einen Theil der Gemeinde und der nächsten Umgebung (non liceat eum ab ecclesiis quibus praefuit sive a quolibet homine defensari) auf seine Seite zieht, aber an dem andern entschiedene Gegner findet, die ganze Bevölkerung ohne Unterschied des Alters und Geschlechtes (quo nec aetatem nec sexum excusandum praecipimus) in's Treiben der Parteien verwickelt und mit Gewalt seine Absichten durchzusetzen sucht: dann reichen die geistigen Zuchtmittel der Kirche nicht mehr aus, die weltliche Macht muß dem tobenden Kampfe der Factionen mit physischen Mitteln, mit Geld- oder andern Strafen ein Ziel setzen. Zur Anwendung der letztern hielt sich die Kirche weder

1) Conc. Carthag. II. c. 8. Hard. l. c. p. 952 sq.

2) Conc. Antiochen. ann. 341. c. 20. Conc. Sardic. ann. 344. c. 17. Hard. l. c. p. 601. 649.

für berechtigt noch vermochte sie dieselben durchzuführen. Darum wandte sich das Concil an die Kaiser — gerade so wie es dieselben bat, die unzüchtigen Gastmähler der Heiden zu unterdrücken und an Sonn- und Festtagen keine Schauspiele zu dulden [1]). Mag es sich übrigens mit dem Vergehen, welches die Synode im Auge hat, wie immer verhalten, soviel ist jedenfalls gewiß, daß der betreffende Canon den Gebrauch kirchlicher Geldstrafen nicht nur nicht beweist, sondern das directe Gegentheil darthut. —

Auch Gregor d. G. ist für den Bestand der kirchlichen Geldstrafen als Gewährsmann angerufen worden [2]). In einem Schreiben ertheile er dem Bischof Januarius von Cagliari den Auftrag: »Jam vero, si rusticus tantae fuerit perfidiae et obstinationis inventus, ut ad Dominum Deum venire minime consentiat, tanto pensionis onere gravandus est, ut ipsa exactionis suae poena compellatur ad rectitudinem festinare [3]).« Aber von einer Kirchenstrafe ist hier offenbar nicht die Rede. In verschiedenen Provinzen — in Afrika, Italien, Dalmatien und Gallien — besaß die römische Kirche bedeutende Ländereien mit Städten und Dörfern, die umfangreichsten in Sicilien, das kleinste dieser Güter in Gallien bei Marseille [4]). Die »Patrimonia St. Petri« wurden von eigenen Verwaltern administrirt — den Defensoren oder Rectoren, welche zugleich in Sachen der Kirchenregierung die Stellvertreter

1) Cod. can. eccles. afric. c. 60. 61. Hard. l. c.
2) Devoti, l. c. Schulte, a. a. O.
3) Epist. L. IV. ep. 26. Cfr. c. 4. C. XXIII. q. 6.
4) Lau, Gregor d. G. nach seinem Leben und seiner Lehre, S. 50.

des Papstes waren, den Episcopat, die niedere Geistlichkeit und die Klöster beaufsichtigten, an den Papst Bericht erstatteten und dessen Befehle vollstreckten. Unter ihrer unmittelbaren Leitung und Inspection wurden die Patrimonien von Colonen oder Pächtern bebaut, welche die durch Contract festgesetzten Abgaben — pensiones — alljährlich an die römische Kirche abzuliefern hatten. Die reichen Erträgnisse dienten zum Unterhalt des Papstes und seiner Gehülfen, namentlich aber zur Bestreitung der großartigen Armenpflege [1]). Beim Regierungsantritte Gregors befanden sich die zahlreichen und zum Theil weitabliegenden Latifundien in großer Unordnung, wurden aber von ihm in kurzer Zeit bedeutend verbessert und seine in's kleinste Detail des wirthschaftlichen Betriebes eingehenden, von der humansten Gesinnung und dem strengsten Gerechtigkeitsgefühl zeugenden Anordnungen verfolgten vor Allem den Zweck, die ökonomische Lage der Colonen nach Möglichkeit zu verbessern [2]). Unter denselben befanden sich noch viele Ungläubige, namentlich die Insel Sardinien beherbergte Götzendiener der schlimmsten Art — »ut insensata animalia vivunt, Deum verum nesciunt, ligna autem et lapides adorant [3]).« Die Bekehrung der auf den Gütern der Kirche ansässigen Juden und Heiden war eine der ersten und wichtigsten Sorgen des Papstes. Von der Ueberzeugung geleitet, daß die Ungläubigen nicht mit Zwang oder Gewalt, son-

1) Joannes Diaconus, Gregorii Vita, L. II. c. 24. 25. 30.

2) Epist. L. I. ep. 36. 44; L. II. ep. 32.

3) Epist. L. IV. ep. 23. 25; L. V. ep. 41. Vgl. Lau, a. a. O. S. 101 f.

dern durch Güte, durch Ermahnung und Belehrung für den christlichen Glauben gewonnen werden müssen [1]), brachte er ein anderes Mittel in Anwendung: die Defensoren erhielten den Auftrag, in seinem Namen den noch nicht Bekehrten die Aussicht zu eröffnen, es werde ihnen, falls sie sich dem Christenthum zuwenden, der Pachtzins ermäßigt [2]), während denjenigen, die im Unglauben verharrten, eine Erhöhung desselben angedroht werden sollte. Man mag von dieser Maßregel, welche übrigens zu günstigen Resultaten führte [3]), denken wie man will, soviel steht jedenfalls fest, daß die Steigerung des Pachtgeldes keine eigentliche Kirchenstrafe war, denn sie traf Ungläubige, welche der Jurisdiction der Kirche gar nicht unterlagen, anderntheils gebrauchte Gregor das in Rede stehende Mittel nicht als Papst, sondern als Grundherr und zeitweiliger Eigenthümer; er wollte die völlig ungebildeten und für höhere Interessen gleichgültigen Landbebauer an ihrer empfind-

1) Epist. L. I. ep. 35: »Eos, qui a religione christiana discordant, mansuetudine, benignitate, admonendo. suadendo ad unitatem fidei necesse est congregare, ne quos dulcedo praedicationis et praeventus futuri judicis terror ad credendum invitare poterat, minis et terroribus repellantur.« Cfr. ep. 47. Conc. Toletan. IV. ann. 633. c. 57. Hard. III. p. 590.

2) Epist. L. V. ep. 8: »Pervenit ad me esse Hebraeos in possessionibus nostris, qui converti ad Deum nullatenus volunt. Sed videtur mihi ut per omnes possessiones in quibus ipsi Hebraei esse noscuntur epistolas transmittere debeas, eis ex me specialiter promittens quod quicunque ad verum Dominum Deum nostrum Jesum Christum ex eis conversus fuerit, onus possessionis ejus ex aliqua parte imminuetur.« Cfr. L. II. ep. 32. Conc. Toletan. XVI. ann. 693. c. 1. Hard. l. c. p. 1798 sq.

3) Joannes Diaconus, Vita, L. II. c. 47. 48.

lichsten Seite anfassen und seine grundherrliche Machtvollkommenheit benützend einen äußerlich fühlbaren Druck auf sie ausüben, um die Seelen zu retten. Wie weit Gregor entfernt war, dieses Verfahren unter dem Gesichtspunkte einer Geldstrafe aufzufassen, beweist seine anderweitige Verfügung, daß die Pächter der Patrimonien selbst bei wirklichen Vergehen nicht, wie bisweilen geschehen, mit Vermögens-, sondern stets mit andern Strafen zu belegen seien [1]). —

Ueberblicken wir die sechs ersten Jahrhunderte, während welcher die Kirche im römischen Reiche lebte, so findet sich nirgends ein Stützpunkt für die Annahme, daß in ihrem Strafsystem die Geldbußen eine Stelle gehabt haben. Sie war von dem Gedanken geleitet, daß sich für die Stellvertreterin Christi, die Leiterin der Seelen nicht zieme, nach rein weltlichen Zwangsmitteln zu greifen, daß vielmehr ihrem Ursprunge und ihrer Aufgabe nur geistige Strafen entsprechen [2]) — Belehrung, Ermahnung, Warnung, Entziehung der Theilnahme am Gebete, am eucharistischen Opfer, am gemeinsamen Gottesdienste und in letzter Instanz Verstoßung aus der Gemeinschaft der Gläubigen. In Nothfällen und gegen Diejenigen, welche

---

1) Epist. L. I. ep. 44: »Cognovimus etiam, quod si quis ex familia culpam fecerit, non in ipso, sed in ejus substantia vindicatur; de qua re praecipimus, ut quisquis culpam fecerit, in ipso quidem ut dignum est vindicetur. A commodo autem ejus omnino abstineatur, nisi forte parum aliquid, quod in usum executoris qui ad eum transmissus fuerit proficere possit.« Bei Gratian c. 4. C. XVI. q. 6.

2) Cyprian. Ep. IV. ad Pompon.: »Spirituali gladio superbi et contumaces necantur, dum de ecclesia ejiciuntur.« Ed. Hartel, p. 477. Cfr. Hieronymus, Ep. XIV ad Heliodor.



ihre Strafen schnöde mißachteten, rief sie die Hülfe des weltlichen Armes an und stellte an die bürgerlichen Machthaber die Bitte, mit äußern Zwangsmitteln einzuschreiten. Dem ersten Beispiele einer solchen Anlehnung an den Staat begegnen wir auf dem antiochenischen Concil v. J. 269. Wegen seiner Irrlehren und schlechten Sitten war Paul von Samosata abgesetzt und excommunicirt worden; als er gleichwohl die bischöfliche Wohnung nicht räumen wollte, wandte sich die Synode an den Kaiser Aurelian und erhielt den Bescheid, Derjenige solle die bischöfliche Wohnung in Antiochien besitzen, mit welchem die Bischöfe Italiens und namentlich der römische Stuhl in Verbindung stünden, so daß Paulus mit Schande abziehen mußte — »*μετὰ τῆς ἐσχάτης αἰσχύνης ὑπὸ τῆς κοσμικῆς ἀρχῆς ἐξελαύνεται τῆς ἐκκλησίας* [1].« —

Die gleichen Anschauungen beherrschten die Kirche, nachdem sie in die germanischen Staaten eingetreten war. Sie verschmähte es, nach rein weltlichen Zwangsmitteln zu greifen, ihr Bestreben war vielmehr darauf gerichtet, durch bloße Bußwerke die Sinnesänderung der Fehlenden herbeizuführen und sie mit sich zu versöhnen. Den hiedurch begründeten Unterschied zwischen dem Strafrechte des Staates und der Kirche hebt Gregor II. (715—731) in einem Schreiben an den Kaiser Leo den Isaurier mit den Worten hervor: „Kennst Du, o Kaiser, den Unterschied zwischen Bischöfen und Kaisern? Wenn Jemand sich gegen Dich verfehlt, so nimmst Du ihm Haus und Vermögen, vielleicht durch Strick oder Schwert auch das Leben oder Du schickst ihn in's Exil und trennst ihn von

1) **Eusebius**, H. E. L. VII. c. 30.

Kindern, Verwandten und Freunden. Nicht so die Bischöfe. Wenn Jemand gesündigt hat und seine Sünde bekennt, so legen sie ihm statt des Strickes oder Schwertes das Evangelium und das Kreuz auf den Nacken und weisen ihn statt in's Gefängniß in die Diakonia oder Catechumena der Kirche, Fasten, Nachtwachen und Beten ihm auferlegend; hat er in Folge dieser Züchtigungen ernstlich Buße gethan, so reichen sie ihm den Leib und das Blut des Herrn und wenn ihre Bemühungen ihn zu einem Gefäß der Auserwählung gemacht und seine Schuld ausgetilgt haben, so führen sie den rein und fleckenlos Gewordenen zu dem Herrn zurück (*καὶ ἀποκαταστήσαντες αὐτὸν σκεῦος ἐκλογῆς καὶ ἀναμάρτητον, οὕτως αὐτὸν προπέμπουσι καθαρὸν καὶ ἄμωμον πρὸς κύριον*). Siehst Du, o Kaiser, die Verschiedenheit der kirchlichen und staatlichen Gewalten [1])?"

Aber wiewohl die Kirche von ihrem idealen Standpunkte aus rein weltliche Strafmittel ablehnte, so haben doch verschiedene Synoden dieser Zeit für bestimmte Verfehlungen auf Geldbußen erkannt. Die wichtigsten derselben mögen hier kurz erwähnt werden. Gegen Ende des siebten Jahrhunderts verfügte ein englisches Concil [2]), daß Kinder innerhalb 30 Tagen nach der Geburt bei Strafe von 30 Solidi getauft werden sollen; sterbe eines ungetauft, so haben die Eltern das Versäumniß mit ihrem ganzen Vermögen zu büßen [3]); nöthige ein Herr seinen

1) Hard. IV. p. 15 sq.

2) Hefele, Conc.-Gesch. III. S. 348.

3) Leges ecclesiasticae Inae Regis, c. 2: »Infans intra triginta dies postqnam in lucem prodierit, baptizator. Id si non fiat, terdenis solidis culpa pensator. Sin

Sclaven am Sonntag zur Arbeit, so müsse er als Strafe 30 Solidi entrichten und der Sclave werde frei; arbeite ein Freier an diesem Tage, so verfalle er der Sclaverei oder müsse 60 Solidi bezahlen und ein Priester das Doppelte [1]); Zeugen und Bürgen, welche vor dem Bischof die Unwahrheit aussagen, solle eine Strafe von 120 Solidi treffen [2]). Wenige Jahre später (697) berief König Withred von Kent eine Versammlung der kirchlichen und weltlichen Großen nach Berghampstead und ließ daselbst für das Reich als Gesetz aufstellen, daß wegen begangener Unzucht der Vorsteher eines pagus um 100, ein Colone um 50 Solidi gestraft werden solle [3]); lasse ein Herr seinen Sclaven am Sonntage arbeiten, so habe er mit 80 Solidi zu büßen [4]), thue es der Sclave freiwillig, so müsse er dem Herrn 6 Solidi bezahlen [5]) und die gleiche Summe habe ein Sclave zu entrichten, welcher dem Teufel opfere oder an einem Fasttage frei-

---

prius vitam cum morte commutarit, quam sacro tingatur baptismate, rebus suis omnibus mulctator.« Hard. III. p. 1783.

1) C. 3: »Servus, si quid operis patrarit die dominico ex praecepto domini sui, liber esto: dominus triginta solidos dependito. Liber, si die hoc operetur injussu domini sui, aut servituti addicitor aut sexaginta solidos dependito. Sacerdos, si in hanc partem deliquerit, poena in duplum augetor.«

2) C. 7: »Si quis coram episcopo testimonium aut pignus suum falso produxerit, centum et viginti solidis compensato.«

3) Conc. Berghamsted: »Si accideret ut Praepositus pagus post concilium hoc illicito concubitu sperneret praeceptum Regis et Episcopi et libri judicialis Domino suo compenset centum solidos juxta jus vetus. Si sit colonus, quinquaginta solidos compenset.

4) » . . octoginta solidis illud Domino compenset.«

5) » . . sex solidos ipse domino pendat aut cutem suam.«

willig Fleisch genieße [1]). Auf der Synode zu Diedenhofen im J. 821 genehmigte Kaiser Ludwig nach dem Vorschlage der versammelten Bischöfe hohe Summen, welche bei der Verwundung oder Tödtung eines Subdiacons, Diacons, Priesters oder Bischofs der Thäter als Composition an die Kirche zu entrichten habe [2]) — und hinsichtlich eines Priesters verordnete das Concil von Tribur im J. 895, daß bei einer Verwundung das ganze Wergeld an den Beschädigten abzuliefern sei, im Falle des Todes aber müsse diese Summe in drei Theile getheilt werden — für den Altar, auf welchen er ordinirt war, für den Bischof der betreffenden Diöcese und für die Angehörigen des Getödteten [3]). „Wir verordnen, sagen die zu Toucy im J. 860 versammelten Metropoliten und Bischöfe des fränkischen Reiches, wir verordnen nach der alten Regel unserer Väter, daß, wer kirchliche Einkünfte ohne Vorwissen des Bischofs sich aneignet oder solche an Unberechtigte entrichtet, bis zum Lebensende und noch über das Grab hinaus von der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen werde; wenn sie sich unterwerfen, so haben sie je nach der Beschaffenheit der Person drei- oder vierfachen Ersatz an die beschädigte Kirche zu leisten und ür das begangene Sacrilegium die vom Bischofe festgesetzten Bußwerke zu übernehmen [4]).“ Auf der Synode

1) »Si servus diabolis offerat, sex solidos compenset vel cutem suam. Si servus (in jejunio) ederit carnem sua sponte eligat sex solidos vel cutem suam poenae loco.« Wilkins, Leges Anglo-saxon. ecclesiasticae et civiles, p. 10 sq.

2) Conc. apud Theodonis villam, c. 1—4. Hard. V. p. 1238 sq.

3) Conc. Tribur. c. 4. Hard. VI. p. 440.

4) Conc. Tullens. II. c. 1: » . . secundum qualitatem

zu Troyes (878), welcher Johann VIII. und König Ludwig der Stammler anwohnten, überreichte der Erzbischof Sigebod von Narbonne ein Exemplar des gothischen Gesetzbuchs mit dem Bemerken, dasselbe enthalte nichts über die Sacrilegien (Beraubung der Cleriker, Kirchen und Klöster [1]) und da der Codex die Richter anweise, nur mit denjenigen Angelegenheiten sich zu befassen, welche in ihm berührt seien, so bleiben die der Kirche zugefügten Verletzungen unbestraft. Durch diese Klage veranlaßt richtete der Papst an alle Bischöfe, Grafen und Richter sowie an das gesammte christliche Volk in Spanien und Gothien die Weisung, daß künftighin nach einem schon von Carl d. G. erlassenen Gesetze die Sacrilegien mit 30 Pfund Silbers zu bestrafen und Diejenigen, welche die Summe zu erlegen sich weigern, bis sie gehorchen mit dem Banne zu belegen seien; auch solle diese seine Verordnung dem gothischen Gesetzbuche einverleibt werden [2]). Das englische Concil von Gratley im J. 928 untersagt bei Verlust des entrichteten Kaufpreises und überdieß bei Strafe von 30 Solidi an Sonntagen Handelsgeschäfte zu treiben [3]) und die Synode von Coyaca (in der Diöcese Oviedo), welche im J. 1050 König Ferdinand I.

---

personae aut in triplum aut in quadruplum ecclesiae, cui damnum illatum est, primum restituat; inde pro sacrilegio ab episcopo suo consilium salutis et poenitentiae modum suscipiat.« Hard. V. p. 508 sq.

1) c. 21. C. XVII. q. 4.

2) Conc. Tricassin. ann. 878. Lex de sacrilegis. Hard. VI. p. 198.

3) Conc. Gratelean. c. 6: »Die dominico nemo mercaturam facito: id quod si quis egerit, et ipsa mercede et triginta praeterea solidis mulctator.« Hard. l. c. p. 567.

von Castilien und seine Gemahlin Sanctia berufen hatten, bedroht die Verletzung des kirchlichen Asyls mit dem Anathem und einer an den Bischof zu entrichtenden Geldbuße von 1000 Solidi [1]).

Wenn aus den wenigen Beispielen, die wir im Vorausstehenden namhaft machten, unzweifelhaft hervorgeht, daß die Concilien gegen kirchliche Vergehen mit Geldstrafen einschritten, so ist auf der andern Seite doch ebenso gewiß, daß diese Bußen nicht auf dem Boden der Kirche erwachsen sind und die letztere dabei nicht aus eigener Initiative handelte, sondern sich an die Uebungen der weltlichen Justiz anschloß und neben andern auch diese Strafform aus dem germanischen Rechte herübernahm. Es ist bekannt und gerade die oben angeführten Synoden beweisen es ohne Ausnahme, daß die Könige diese Versammlungen beriefen, denselben mit den weltlichen Würdenträgern anwohnten und daselbst sowohl bürgerliche als kirchliche Gesetze erließen. Die letzteren brachten sie entweder als bereits ausgearbeitete Vorlagen mit [2]), ließen sie von den Bischöfen berathen und einfach acceptiren oder die Bischöfe faßten selbstständig ihre Beschlüsse und unterbreiteten sie der königlichen Genehmigung, die bereitwillig ertheilt wurde, ja die Könige nahmen derlei Synodalbeschlüsse mitunter in die eigenen Gesetzbücher auf, wie für England Ina, Withred und Alfred d. G. gethan

1) Conc. Coyacens. c. 12: »Praecipimus, ut si quilibet homo pro qualicumque culpa ad ecclesiam confugerit, non sit ausus aliquis eum inde abstrahere . . sed faciat quod lex Gothica jubet. Qui aliter fecerit, anathema sit et solvat episcopo mille solidos purissimi argenti.« Hard. l. c. p. 1028.

2) Hefele, Conc. Gesch. III. S. 591.

haben [1]). Der damaligen Zeit galten Kirche und Staat zwar als verschiedene, aber innig befreundete und nahezu identische Gewalten, gleichsam als zwei Kreise, die sich deckten, als die beiden Seiten einer und derselben göttlichen Ordnung. Geleitet von diesem großen Gedanken betrachteten sich die Herrscher als die Beschützer der Kirche [2]), neben vielem Andern auch dazu berufen, sie bei Ausübung der Strafgerichtsbarkeit mit weltlichen Zwangsmitteln zu unterstützen und von diesem Standpunkte aus müßte es in der That als auffallend erscheinen, wenn sie es nicht auch mit Geldstrafen gethan hätten, da „in Folge der Ausbildung des Bußsystems sowie der Zulässigkeit und Ueblichkeit des Abkaufens der Strafen durch Geld die Vermögensstrafen in gewisser Weise ebenso die Grundlage des germanischen Strafrechts geworden waren als es Freiheitsstrafen unseres heutigen sind [3])." In den Kämpfen mit rauhen Völkern und noch wenig gebildeten Culturzuständen nahm die Kirche die Hülfe, welche der Staat ihr bot, dankbar an. Johann VIII. berief sich, als er auf der Synode zu Troyes den Sacrilegien eine schwere Geldstrafe androhte, auf ein Gesetz Carls d. G. und das gleichfalls schon oben erwähnte Concil von Coyaca verwies bei Festsetzung jener beträchtlichen Vermögensbuße auf die »lex Gothica.«

Aber die Vergehen, welche die damalige Kirche mit

---

1) Wilkins, l. c. p. 10. 14. 28 sqq.

2) »Ego Karolus, gratia Dei ejusque misericordia donante Rex et Rector regni Francorum et devotus sanctae aecclesiae defensor humilisque adjutor etc. Praefatio Capitular. Lib. I. Pertz, M. G. Legg. I. p. 274.

3) Wilda, Das Strafrecht der Germanen, S. 519.

Geldstrafen ahndete — Entheiligung des Sonntags, falsches Zeugniß, Unzucht, Sacrilegien begangen durch Verwundung oder Tödtung von Clerikern, Beschädigung des kirchlichen Vermögens, Kirchendiebstahl, Schändung einer Kirche durch Mord oder Verletzung des Asylrechts — erinnern noch an einen andern Umstand, der für Würdigung der Verhältnisse, um welche es sich hier handelt, von großer Bedeutung ist, weil er den Beweis liefert, daß die Geldstrafen nicht kirchlichen, sondern staatlichen Ursprungs sind.

Als erster und wesentlichster Zweck der bürgerlichen Gesellschaft galt den germanischen Staaten der Friede, die Sicherheit der Person und des Eigenthums, früher vom gesammten Volke, später vom König gewährleistet. Wer den Frieden durch eine Gewaltthat störte oder brach, hatte eine vom Gesetz bestimmte Geldbuße zu entrichten, von welcher der eine Theil (fredum) dem König oder dem Gemeinwesen, der andere dem Beschädigten oder dessen Blutsverwandten zufiel [1]). Dieser Friede war theils ein allgemeiner, der Alles im Staate gleichmäßig umfaßte, theils ein besonderer [2]), wenn er einzelnen Personen, Anstalten oder Einrichtungen aus specieller Gunst verliehen war und seine Verletzung vom Missethäter mit einer höheren Geldbuße gesühnt werden mußte [3]). Einen solchen besonderen Frieden hatte nun auch die Kirche und Verletzungen

1) Tacitus, German. c. 12: »Pars mulctae regi vel civitati: pars ipsi qui vindicatur aut propinquis ejus exsolvitur.«

2) Er wurde mit den Ausdrücken: »sub tuitione, sermone vel mundeburdio regis, in verbo regis esse« bezeichnet. Vgl. Roth, Beneficialwesen, S. 124.

3) Walter, Deutsche Rechtsgeschichte, S. 759.

ihrer Diener, Beschädigung ihres Eigenthums, Nichtbeachtung ihrer Satzungen, Verfehlungen gegen bestimmte Sittengesetze wurden mit höheren, bald dem König oder Fiscus und der Kirche [1]) bald dieser allein [2]) zufallenden Friedensgeldern geahndet. Unter den vom Staate zu Gunsten der Kirche mit erhöhten Strafen belegten Vergehen finden sich gerade auch diejenigen, welche von jenen Concilien erwähnt werden: Arbeiten am Sonntage [3]), falsches Zeugniß oder Meineid [4]), Unzucht [5]), Verwundung

1) Lex Alamann. tit. IV: » . . ad ipsam ecclesiam quam polluit sexaginta solidos componat, ad fiscum vero similiter alios sexaginta solidos pro fredo solvat, parentibus autem legitimum widrigildum solvat.« Walter, Corp. jur. German. I. p. 200.

2) Capitular. Reg. Franc. L. V. c. 186: »Presbyteri interfecti episcopo, ad cujus parochiam pertinent, solvantur secundum capitulare gloriosi Karoli genitoris nostri, ita videlicet ut medietatem wirgildi ejus episcopus utilitatibus ecclesiae, cui is praefuit, tribuat, et alteram medietatem in eleemosyna illius juste dispertiat, quia nullus nobis ejus heres proximior videtur quam ille qui ipsum Domino sociavit.« Auch bei Gratian c. 26. C. XVII. q. 4 und c. 2 X de poenis. 5. 37.

3) Decretio Childeberti ann. 596. 14: »De die dominico similiter placuit observare, ut si quiscunque ingenuus, excepto quod ad coquendum vel ad manducandum pertinet, alia opera in die dominico facere praesumpserit, si Salicus fuerit, solidos quindecim componat; si Romanus septem et dimidium solidi.« Pertz, I. p. 10. Cfr. L. Alaman. Hlothar c. 38. L. Baiuvar. VI. 2.

4) Capitula pacto L. Salic. addit. ann. 561. c. 15: »Si quis alterum inculpaverit periurasse et ei potuerit adprobare, 15 solid. conponat qui periurat.« Pertz, II. p. 13. Cfr. L. Ripuar. L. 2. L. Baiuvar. XVI. 1. § 2. XVI. 5.

5) L. Liutprand. VI. 22: » . . quicumque sanctimonialem feminam adulteravit, componat solid. CC, quia de secularibus feminis Edictum continet, ut componantur pro adulterio solid. C.« — L. Ripuar. XXXV. 2. L. Burgund. XLIV. 1.

oder Tödtung von Clerikern [1]), Kirchenraub [2]), Schändung einer Kirche durch Mord oder Todtschlag [3]) oder durch Verletzung des Asylrechts [4]). Daß die Kirche die Geldbußen nicht von sich aus verhängte, sondern die vom Staate verhängten als eine ihr zugewendete Vergünstigung bloß acceptirte, beweisen die Canones, in welchen sie ihre eigenen und die staatlichen Strafen neben einander stellte. Die Diöcesansynode von Auxerre im J. 585 verordnete, daß ein Laie, welcher die Ermahnungen seines Archipresbyters hartnäckig von sich weise, aus der Kirche bis er Gehorsam leiste ausgeschlossen und zugleich mit der vom König angedrohten Geldstrafe belegt werden solle [5]).

---

1) Capit. Reg. Franc. L. V. c. 261: »Qui subdiaconum occiderit, trecentos solidos componat. Qui diaconum, quadringentos solidos. Qui presbyterum, sexcentos. Qui episcopum, nongentos. Qui monachum, quadringentis culpabilis judicetur.« L. Alamann. Hlothar. XI—XIII. Capit. Aquisgran. ann. 817. Legib. addend. c. 2. Pertz, II. p. 210.

2) L. Ripuar. LX. 8: »Quod si quis de ecclesia aliquid vi abstulerit, in triplum restituat.« L. Baiuvar. I. 6. 3.

3) L. Alamann. IV: Si quis liber liberum infra januas ecclesiae occiderit, cognoscat se contra Deum injuste fecisse et ecclesiam Dei polluisse: ad ipsam ecclesiam quam polluit sexaginta solidos componat etc.«

4) Capit. Reg. Franc. L. V. c. 337: »Si quis homo contumax vel superbus . . fugientem servum suum vel quemlibet persecutus fuerit vel de ecclesia vel de porticu ejus per vim abstraxerit . . componat ad ipsam ecclesiam solidos quingentos et pro fredo ad fiscum solidos ducentos. Cfr. L. Alamann III. 3.

5) Conc. Autisiodor. c. 44: » . . tamdiu a liminibus sanctae ecclesiae habeatur extraneus, quamdiu tam salubrem institutionem adimplere non studuerit. Insuper et mulctam, quam gloriosissimus dominus rex praecepto suo instituit, sustineat.« Hard. III. p. 447.



Die Excommunication auszusprechen, war Sache des Bischofs, die Einziehung der Geldbußen aber gehörte in den Geschäftskreis der staatlichen Behörde, wie aus dem mit unserer Synode zusammenhängenden Edicte des Königs Guntram deutlich hervorgeht [1]). Hiemit in voller Uebereinstimmung sagt ein der Mitte des achten Jahrhunderts angehöriges (von Einigen fälschlich nach Metz verlegtes [2]) fränkisches Concil: wir verordnen, daß der Archidiacon des Bischofs in Gemeinschaft mit dem Comes die Priester und Cleriker ermahne, zur Synode zu kommen; den Säumigen oder dessen Vertheidiger solle der Comes um 60 Solidi, welche dem Fiscus zufallen, bestrafen und der Bischof ihn nach den Vorschriften des kirchlichen Rechtes aburtheilen [3]).

Selbstständig und ohne Mitwirkung des Staates scheint die Kirche die Geldstrafen bei Ausübung der Bußgerichtsbarkeit in Anwendung gebracht zu haben. Die Pönitentialbücher, welche den Beichtvätern Anleitung

1) Guntchramni Regis edictum ann. 585 ad omnes episcopos et judices regni: »Enim vero quicunque sacerdotum aut secularium intentione mortifera perdurantes, crebrius admoniti, emendare neglexerint, alios canonica severitas corrigat, alios legalis poena percellat . . Convenit ergo, ut justitiae et aequitatis in omnibus vigore servato, distringat legalis ultio judicum, quos non corrigit canonica praedicatio sacerdotum.« Pertz, I. p. 4.

2) Hefele, Conc. Gesch. III. S. 590 f.

3) Conc. »Metens.« c. 3: » . . comes eum distringere faciat, ut ipse presbyter aut defensor suus sexaginta solidos componat . . et episcopus suum presbyterum vel clericum juxta canonicam auctoritatem dijudicari faciat. Solidi vero sexaginta de ipsa causa in sacellum regis veniant.« Hard. l. c. p. 1993.

gaben, an die Pönitenten die erforderlichen Fragen zu stellen und nach Maßgabe des Bekenntnisses unter Berücksichtigung der Individualität, des Geschlechtes, Alters und Standes, der Bildung und moralischen Disposition die entsprechende Buße zuzumessen [1]), schreiben für bestimmte Vergehen wiederholt Geldbußen vor z. B. für eine in der Kirche begangene Mißhandlung eines Menschen [2]), für die verschiedenen Arten der körperlichen Verletzung eines Bischofs oder Priesters [3]), für Kirchenraub [4]) 2c. Wenn nun auch feststeht, daß die Kirche im Beichtstuhl eine durchaus unabhängige, von der Staatsgewalt in keiner Weise beeinflußte Thätigkeit entfaltete und nach eigenem freien Ermessen die Pönitenzen auflegte, so ist auf der andern Seite ebenso gewiß, daß ihre Bußdisciplin an die bestehenden Staatsgesetze sich anlehnte und diese zur Voraussetzung hatte. Die Beichtbücher schöpften ihren Inhalt zu einem großen Theil aus den Volksrechten [5]), nahmen auf diese Weise die vom Staate mit höhern Geldbußen belegten Friedensbrüche in die kirchliche Praxis

1) Nach Regino De synodalibus causis et disciplinis eccles. L. I. c. 96 lautete eine der Sendfragen, welche der Bischof an den Priester der Parochie stellte, also: »Si habeat poenitentialem Romanum vel a Theodoro episcopo aut a venerabili Beda editum, ut secundum quod ibi scriptum est, aut interroget confitentem, aut confesso modum poenitentiae imponat?« Cfr. c. 304 in fin. (Edit. Wasserschleben, p. 26. 148).

2) Canones Wallici, c. 53 (Wasserschleben, Die Bussordnungen, p. 133).

3) Can. Hibernens. III. c. 1 sqq. Poenitent. Civitatens. c. 53. (p. 140. 693).

4) Poenitent. Pseudo-Egberti, Additament. § 6. (p. 346).

5) Wilda, a. a. O. S. 533 ff.

herüber und wenn die genannten Bußen nunmehr im Beichtstuhle auferlegt wurden, so hat die Kirche dabei nicht principiell von sich aus gehandelt, sondern das, was sie in der bürgerlichen Gesetzgebung bereits vorfand, bloß angewendet und für ihre sittlich-religiösen Zwecke thatsächlich verwerthet. —

Auch für den Send boten die Pönitentialbücher die Normen, nach welchen der Bischof oder dessen Stellvertreter die Strafurtheile fällte [1]) und wenn schon hienach sehr wahrscheinlich ist, daß die Sentenzen häufig auf Geldbußen lauteten, so wird jeder Zweifel, der hierüber etwa noch bestehen könnte, von Regino beseitigt, welcher in sein für den visitirenden Bischof bestimmtes Werk »De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis« aus den Capitularien und Synoden eine Reihe von Bestimmungen aufnahm, welche für Entweihung einer Kirche durch Mord, Todtschlag oder Verwundung, für thätliche Verletzung eines Clerikers, für Kirchendiebstahl die von dem staatlichen Gesetze verhängten Geldstrafen androhen [2]) — und das Sendrecht der Main- und Rednitzwenden sagt: »Pro violato ecclesiastico mansu homo liber jeiunare debet XL dies, quod carrinam vocant, et episcopo vel ejus legato LX solidos i. e. tria talenta persolvere debet. Pro cimiterio . . violato tres carrinas jeiunet et IX talenta vel libras persolvat. . . Homo vero non liber pro his factis tot carrinis puniri debet, quot et liber; sed quotiens liber LX

---

1) Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, S. 84. Dove, Zeitschrift für Kirchenrecht, V. S. 34. 36.

2) L. II. c. 31 sqq. c. 267 (Wasserschleben, p. 226 sqq. 318).

solidos debitor est solvere, totiens non liber corio et crinibus puniendus est; nisi concessu episcopi corium et crines pro nominato precio redimat [1].« Wenn der Sendrichter die angedrohten Geldstrafen gegen die Schuldigen in Vollzug setzte, so vollstreckte er nicht Kirchen- sondern Staatsgesetze und sühnte in Gemäßheit der letztern die Verletzungen des höhern Friedens, welcher den Dienern, dem Eigenthum und den Satzungen der Kirche vom Volk oder König gewährt worden. Der Send war eine kirchliche und staatliche Institution [2], der Bischof übte das Sittengericht mit seiner eigenen, aber zugleich mit der Auctorität des Staates und wenn seine Strafverfügungen auf Widerstand stießen, so wurden sie von der weltlichen Gewalt mit physischen Zwangsmitteln zur Ausführung gebracht [3]. —

Zeigen die bisherigen Ausführungen, daß die Kirche,

1) Bei Dove, a. a. O. IV. S. 162.

2) Karlomanni Capit. ann. 742. c. 5: »Decrevimus ut secundum canones unusquisque episcopus in sua parrochia sollicitudinem adhibeat, adiuvante gravione qui defensor ecclesiae est etc.« Cfr. Karoli M. Capit. ann. 769. c. 6. Pertz, I. p. 17. 33.

3) Conc. Tribur. bei Regino, L. II. c. 297: »Conquesti sunt quidam de quibusdam malefactoribus, quorum tam nimia improbitas est, ut admonitionem sacerdotum non curent, bannum episcoporum contemnant, ad synodum ter quaterque vocati venire despiciant, ad extremum excommunicati pro nihilo ducant. De talibus et in Capitulari statutum est, regiae cognitioni suaderi debere, et devoto regi Arnulpho cum sancta synodo placuit, ut, quicunque post excommunicationem debitam sic parvi aestimant Deum et Christianitatem, seculari potastate persequendos et, si interficiantur, iaceant absque compositione.« Vgl. das Sendrecht der Mainwenden bei Dove, a. a. O. S. 161 f.

indem sie im Beichtstuhle und auf dem Send von den Geldbußen Gebrauch machte, der bürgerlichen Gesetzgebung folgte und was diese bot, zu ihren Zwecken verwerthete, so ist doch gerade das Bußwesen die Quelle, aus welcher schließlich die rein kirchlichen Geldstrafen hervorgiengen, freilich auf dem Wege des Mißbrauches.

Wie schon in den ältesten Zeiten [1]), so waren auch später noch die mit den öffentlichen Pönitenzen verbundenen Bußwerke sehr hart und streng. In einem herrlichen Schreiben stellt (794) Paulinus, Patriarch von Aquileja, einem gewissen Heistulph, der seine Gattin ermordet und auf die Todte schwere Verdächtigungen gehäuft hatte, seine Blutthat in den eindringlichsten Worten vor die schuldbeladene Seele, ertheilte ihm den Rath, ein Kloster aufzusuchen, fern von der Welt Buße zu thun und so mit Gott sich wieder auszusöhnen. Dieses sei der beste und sicherste Weg zum Ziele. Für den Fall aber, daß er ihn nicht betreten, sondern in seinem Hause der Buße sich unterziehen wolle, schreibe er ihm Folgendes vor: »exhortamur, omnibus diebus, quibus poenitere debes, vinum et siceram non bibas, carnem nullo unquam tempore comedas, praeterquam in Pascha et in die Natalis Domini; in pane et aqua et sale poenitentiam age; in ieiuniis et vigiliis et orationibus et eleemosynis perservera; armis nunquam cingere nec in quolibet loco litigare praesumas. Uxorem nunquam ducere, concubinam non habere nec adulterium committere audeas; in balneo nunquam laveris, in conviviis laetantium nunquam te misceas, in ecclesia

1) Bingham, Origin. L. XVIII. c. II. § 2 sqq.

segregatus ab aliis Christianis post ostium et postes humiliter te repone, ingredientium et egredientium suppliciter orationibus commenda te, communione corporis et sanguinis Domini cunctis diebus vitae tuae indignum te existimes, in ultimo tamen exitus vitae tuae die, si merueris, pro viatico, si sit qui tribuat, tantummodo venialiter ut accipias tibi concedimus [1].« Dieselbe Strenge der Bußdisciplin bezeugt das Wormser Concil v. J. 868, indem es verfügt: „wer einen Priester absichtlich tödtet, darf nie mehr Fleisch essen oder Wein trinken und faste täglich, mit Ausnahme der Sonn- und Festtage, bis zum Abend, lege die Waffen ab, enthalte sich des Fahrens und Reitens, stehe fünf Jahre lang während des öffentlichen Gottesdienstes vor der Kirchenthüre, zu Gott um Verzeihung der Sündenschuld flehend; nach Ablauf des Quinquenniums darf er die Kirche betreten, aber die Communion noch nicht empfangen, er stelle sich unter die Büßer oder setze sich in ihre Mitte, wenn es ihm erlaubt wird; erst nach dem zehnten Jahre darf ihm gestattet werden zu communiciren und wieder zu reiten, aber die übrigen Bußwerke bleiben bestehen und fasten muß er noch wöchentlich dreimal [2].“ Ungefähr drei Decennien später verhandelten die zu Tribur versammelten Bischöfe über die Strafen des Mordes und erklärten, das Concil von Ancyra habe auf denselben lebenslängliche Buße gesetzt, sie aber wollen in Anbetracht

1) Epist. ad Heistulfum. Paulini Opp. omnia. Migne, Patrolog. T. XCIX. p. 181 sqq. Bei Gratian c. 8. C. XXXIII. q. 2. Cfr. Nicolaus I in c. 17. C. XII. q. 2.

2) Conc. Wormat. c. 26. Hard. V. p. 741. Cfr. Conc. Mogunt. ann. 888. c. 16. Hard. VI. p. 407.

der menschlichen Schwäche die Zeit genauer fixiren und abkürzen. In den ersten vierzig Tagen dürfe der Büßer außer Brod und Salz nichts genießen und nur Wasser trinken, müße barfuß einhergehen, dürfe keine linnenen Kleider und keine Waffen tragen, weder fahren noch reiten, keine Frau berühren und mit den übrigen Christen, selbst mit den Pönitenten jedweden Verkehr meiden. Habe er Feinde, die seinem Leben nachstellen, so daß er die Buße nicht in der rechten Weise ableisten könne, so solle sie verschoben werden, bis der Bischof zwischen beiden Theilen Frieden vermittelt habe und ebenso sei im Falle einer Krankheit die Pönitenz bis zur Wiedergenesung zu vertagen. Nach Verfluß jener vierzig Tage habe der Mörder ein volles Jahr vom Besuch der Kirche sich fernzuhalten und dürfe kein Fleisch, keinen Käse, keinen Wein, Meth und Honigbier genießen, außer an Sonn- und solchen Festtagen, die in seiner Diöcese öffentlich und allgemein gefeiert werden. Eine andere Ausnahme sei zuläßig auf einem Kriegszuge, einer weiten Reise und bei einer Krankheit: in derlei Fällen dürfe er den Dienstag, Donnerstag und Samstag mit einem Denar oder dem Werthe eines solchen oder mit Speisung von drei Armen loskaufen (redimere), jedoch nur in der Weise, daß ihm alsdann erlaubt ist, entweder Fleisch oder Wein oder Meth zu genießen, je nur eines von diesen dreien und nach der Rückkehr in die Heimath oder nach Wiederherstellung der Gesundheit sei das Loskaufen nicht mehr statthaft, sondern die Buße zu leisten wie sie auferlegt worden. Nach Ablauf dieses Jahres dürfe er in die Kirche zugelassen werden, aber die Buße dauert noch zwei weitere

Jahre fort, jedoch mit dem Unterschied, daß er jetzt das Recht hat, jene drei Tage, auch wenn er zu Hause ist, loszukaufen und in den vier folgenden Jahren hat er nur noch je drei Quadragesen zu fasten, vor Ostern, vor Johannis Geburt und vor Weihnachten [1]).

Die Synode von Tribur gibt uns von den Redemtionen, welche in den folgenden Zeiten eine so große Rolle spielten, die erste sichere Nachricht. Anknüpfend an den Ausspruch der Schrift, daß Almosen vom Tode errette und von aller Sünde reinige [2]), wollte die Kirche durch Gewährung derselben für die Fälle, in welchen die Ableistung der vollen Buße als unmöglich oder doch in hohem Grade beschwerlich sich erwies, den Pönitenten eine Erleichterung zuwenden, indem sie einen Theil der auferlegten Bußwerke abnahm und an deren Stelle als Aequivalent eine bestimmte Geldsumme treten ließ.

Die Beichtbücher stellten sich auf denselben Standpunkt. Fast alle erwähnen der Redemtionen, bald kürzer bald ausführlicher, bald sie nur im Vorbeigehen berührend bald die neue Einrichtung und deren Modalitäten einläßlich darlegend. Als Beispiel, welches so ziemlich Alles zusammenfaßt und als Muster der übrigen dienen kann, möge das Poenitentiale Pseudo-Bedae angeführt werden. C. XLI sagt dasselbe: »Si quis forte non potuerit jejunare et habuerit, unde possit redimere, si dives fuerit, pro VII ebdomadibus det solidos XX. Si tamen non habuerit, unde dare possit, det solidos X, si autem multum pauper fuerit, det solidos III.

1) Conc. Tribur. ann. 895. c. 54—58. Hard. VI. p. 455 sq. Cfr. Conc. Remens. ann. 923. Hard. l. c. p. 562.
2) Tob. XII. 9.



Neminem vero conturbet, quia jussimus dare solidos XX aut minus, quia, si dives fuerit, facilius est illi dare solidos XX, quam pauperi solidos III. Sed attendat unusquisque, cui dare debeat, sive pro redemptione captivorum, sive super sanctum altare, sive pauperibus christianis erogandum [1]).«

Daß die Kirche bei Einführung der Redemtionen von den edelsten Absichten geleitet war und im Geiste christlicher Milde den Gewissensbedenken bußfertiger Sünder, welche das ihnen Auferlegte vollständig zu erfüllen außer Stande waren, zu Hülfe kommen wollte, unterliegt keinem Zweifel, aber die schöne Institution fiel bald der Entartung anheim.

Ursprünglich war das Loskaufen mit Geld nur aus besonders dringenden Gründen, wie das Concil von Tribur zeigt, im Kriege, auf langen Reisen oder wegen Krankheit gestattet und auch dann durfte nicht die ganze Buße, sondern sowohl nach Zeit als auch nach Inhalt nur ein Theil derselben abgelöst werden [2]). Statt dessen ent-

1) Wasserschleben, Die Bussordnungen, S. 276 f. Vgl. Poenit. Pseudo-Egberti, L. IV. c. 60. Pseudo-Romanum, Praefat. Merseburgens. c. 42. 43. 148. Vindobon. c. 43. Cummeani, De divite vel potente etc. Remens. c. 2. Pseudo-Theodori, c. 35. De poenitentiar. diversitate. Corrector Burchardi, c. 2—4. 50. 190. 195. Wassersch. S. 340. 362. 395. 405. 420. 464. 499. 622. 631. 642. 671 f.

2) Conc. Tribur. c. 56: » . . nisi vel in hoste aut in magno aliquo sit itinere vel longe aut diu ad dominicam curtem vel si infirmitate detentus sit, tunc licitum sit ei tertiam feriam et quintam atque sabbatum redimere uno denario vel pretio denarii sive tres pauperes pascendo, ita dumtaxat, ut vel carne vel vino vel medone, id est, de

stand bald die Unsitte, nach einem in den Verhältnissen des Büßers gelegenen Grunde gar nicht mehr zu fragen, sondern in übergroßer Connivenz lediglich den Wünschen des Pönitenten zu willfahren [1]) oder mit der Angabe eines Scheingrundes sich zufrieden zu stellen [2]). Mußte schon hiedurch der Ernst der Disciplin und die Heiligkeit der ganzen Einrichtung in hohem Grade beeinträchtigt werden, so gesellte sich dazu in directem Widerspruch zu der anfänglichen Idee der weitere Mißbrauch, daß nicht bloß ein größerer oder geringerer Theil, sondern die ganze Buße nachgelassen wurde und gleichsam um Geld erkauft werden konnte, so daß der Reiche in jedem Wiederholungsfalle Zug um Zug die festgesetzte Summe entrichtete, unbekümmert um die moralische Schuld und deren Tilgung [3]). Rechnen wir hinzu, daß es nicht, wie früher, dem Pönitenten freistand, das erlegte Geld für beliebige fromme Zwecke zu verwenden, sondern daß dasselbe jetzt entweder in das Kirchenärar floß oder an die Beichtväter, welche die Bußwerke auferlegt hatten, zu privater Verwendung

tribus una re utatur, non omnibus vescatur.« Cfr. Poenit. Pseudo-Egberti, l. c. Cummeani, Pseudo-Theodori, ll. cc. Remens. c. 11. Corrector Burchardi, c. 190.

1) Conc. Paris. VI. ann. 829. L. I. c. 32: »Sacerdotes, qui aut muneris aut amoris aut timoris aut certe favoris causa tempora modumque poenitentiae ad libitum poenitentium indicunt, audiant quid Dominus per Ezechielem prophetam terribiliter dicat etc.« Hard. IV. p. 1317.

2) Petrus Damiani, Epist. L. I. ep. 15 ad Alexandrum II.: »Quis secularium ferat, si vel triduo per hebdomadem jejunare praecipias? Modo stomachi laesionem simulant, modo splenis etc.«

3) Conc. Cloveshov. II. ann. 747. c. 26. Hard III. p. 1959. Morinus, De administratione sacramenti poenitent. L. X. c. 17. n. 3. 4.

abgeliefert werden mußte [1]), so muß es als eine natürliche Weiterbildung erscheinen, wenn jene pecuniären Leistungen allmählich den Character eigentlicher Geldstrafen annahmen [2]): für jedes Vergehen wurde — ohne Rücksicht auf Reue und Besserung — die übliche Gebühr eingezogen und nach Gesetz oder Herkommen oder Willkür bald zu diesen bald zu jenen Zwecken verwendet.

Hatten sich die Geldstrafen auf die angegebene Weise in die kirchliche Bußgerichtsbarkeit eingeschlichen und lange Zeit ihre Geltung behauptet [3]), so wußten sie sich — gleichfalls in Folge eines Mißbrauchs der Amtsgewalt — auch in die äußere Strafrechtspflege Eingang zu verschaffen, in foro externo noch größeren Umfang zu gewinnen und, allerdings gründlich modificirt, ihre Herrschaft bis in die Gegenwart aufrecht zu erhalten.

Wir haben bereits erwähnt, daß die Beichtbücher auch auf dem Send benützt wurden. Die in denselben über Umwandlung der harten Bußwerke in Geldsurrogate enthaltenen Bestimmungen bildeten wie in foro interno so auch hier [4]) die Grundlage der richterlichen Straffätze.

---

1) Thomassin. Vetus et nova ecclesiae disciplina, P. III. L. I. c. 74. n. 2. Muratori, Antiquitt. Italic. T. V. Dissert. LXVIII. p. 718. 740 sq.

2) Die Nachweise bei Morinus, l. c. n. 14.

3) Seit dem 13 Jahrh. kamen die Pönitentialbücher und mit ihnen die Redemtionen allmählig außer Gebrauch (Morinus, l. c. n. 6 sqq.), die Festsetzung der Bußwerke wurde dem Ermessen des Beichtvaters anheimgestellt und dem bisherigen rein äußerlichen Strafsystem der ethische Begriff der Buße entgegengesetzt (c. 8 X de poenit. et remiss. 5. 38. Conc. Exoniens. ann. 1287. c. 5. Hard. VII. p. 1078 sqq.).

4) Regino, De synodalibus causis, L. II. c. 6—9; c. 446—449 (Wasserschleben, p. 216 sqq. 389 sqq.

Schon frühzeitig waren statt der Bischöfe und in deren Auftrag die Archidiacone als Sendrichter thätig [1]). Aber mit dieser wichtigen und einflußreichen Stellung nicht zufrieden strebten sie von den Bischöfen unabhängig zu werden und erreichten dieß Ziel im Laufe des 12. Jahrhunderts wie in allen anderen Richtungen [2]) so auch hinsichtlich des Sends [3]). Habsucht und Geldgier war von eher ein hervorstechender Characterzug dieser mächtigen Gerichtsherrn [4]). Sie wiederholten den Send nicht nur o oft es ihnen beliebte [5]), sondern ließen sich auch von einem übermäßig zahlreichen Gefolge, welches die Cleriker und Gemeinden unterhalten mußten, begleiten [6]), legten willkürliche Abgaben auf [7]), steigerten die ihnen rechtlich gebührenden Procurationen [8]), verlangten dieselben auch wenn sie die Visitationen gar nicht vorgenommen hatten [9]) und ließen sich überhaupt jede mögliche Ausbeutung der

1) Conc. Toletan. IV. ann. 633. c. 36. Hard. III. p. 587. Dove, Beiträge zur Geschichte des deutschen Kirchenrechts. Zeitschrift für K.-R. V. S. 9 f.

2) Synod. Clarend. ann. 1164. c. 8. Hard. VI. II. p. 1608. Innocent. III. Epist. L. XIV. ep. 45.

3) Inocent. II. Epist. ad Gerard. Günther, Cod. Rheno-Mosellan. I. p. 257. Alexand. III. in c. 6 X de offic. archidiac. 1. 23. Gregor. IX. c. 54. §. 4 X de elect. 1. 6.

4) Conc. Paris. VI. ann. 829. c. 25. Hard. IV. p. 1313.

5) c. 6 X de offic. archidiac. I. 23 (Alexander III).

6) Capit. Hincmari Remens. (877) V. c. 1 sqq. Hard. V. p. 413. Conc. Lateran III. ann. 1179. c. 4. Conc. Rotomag. ann. 1190. c. 12. Hard. VI. II. p. 1675. 1906.

7) Conc. Cabilon. ann. 813. c. 15. Hard. IV. p. 1034.

8) Conc. Exoniens. ann. 1222. c. 21. 27. Hard. VII. p. 120 sq.

9) Conc. Paris. ann. 1212. P. I. c. 15. Hard. VI. II. p. 2003.

Untergebenen zu Schulden kommen [1]). Ganz besonders aber haben sie auf dem Send die Redemtionen der Pönitentialbücher ihrer ursprünglichen Bestimmung entfremdet, sie einfach in Geldstrafen verwandelt [2]), die Beträge in der Form von Gerichtskosten eingezogen und noch häufiger zu eigenem Vortheil verwendet. Classisch ist die Schilderung, welche Alexander III. von diesem Treiben giebt: »Accepimus, schreibt der Papst an den Erzbischof von Canterbury [3]), quod archidiaconi Conventrensis episcopatus pro corrigendis excessibus et criminibus puniendis a clericis et laicis poenam pecuniariam exigunt et in examinatione ignis et aquae triginta denarios a viro et muliere quaerere praesumunt et pro annua exactione pecuniae personas quandoque suspendunt et ecclesias interdicunt, a vicariis quoque duodecim denarios, ut eos in ecclesiis cantare permittant, exigere non formidant et alia agunt, quae canonum obviant institutis et de radice cupiditatis et avaritiae prodire videntur. Quia igitur sollicitudini nostrae incumbit pastorali diligentia providere, ne ab ecclesiasticis personis tuae provinciae aliquid agatur, quod reprehensioni subjaceat vel ecclesiasticam honestatem denigret: fraternitati tuae praecipiendo mandamus, quatenus archidiaconis praedicti episcopatus ex parte nostra et tua hoc districtius interdicas; si

1) Alexander III., Ep. ad archidiac. et decan. Hard. l. c. p. 1721 sq. Boehmer, Corp. jur. can. Append. II. Decretal. Alexand. III. tit. XVI. c. 3 (p. 205).

2) Dove, De jurisdict. eccles. apud Germanos Gallosque progressu, p. 102.

3) c. 3 X. de poenis. 5. 37.

autem contra prohibitionem tuam ausu temerario venire praesumpserint, eos omni appellatione cessante ecclesiastica censura compellas et sententiam ipsam usque ad dignam satisfactionem facias inviolabiliter observari [1]).«

Aber das Verbot, so bestimmt und unbedingt dasselbe auch lautete und obwohl es in das kirchliche Gesetzbuch übergegangen war, fand keine Beachtung. Die »sacra auri fames« bezog die willkürlich auferlegten Geldbußen noch Jahrhunderte lang fort [2]) und vervielfältigte dieselben in einer Weise, daß sie laute Klagen hervorriefen [3]). Zwar hat das Tridentinum, wie nach vielen andern Seiten so auch in diesem Punkte Abhülfe schaffend, den Archidiaconen das Strafrecht entzogen und die Abhaltung des Sendgerichts von der bischöflichen Erlaubniß abhängig gemacht [4]), aber dessenungeachtet wurde der Send immer noch als willkommenes Mittel simonistischen Gelderwerbes benützt. Noch im J. 1625 mußte den Archidiaconen der Diöcese Osnabrück aufgegeben werden, »ut commissarios

1) Nicht erfreulicher ist das Bild, welches derselbe Papst in einer Decretale an den Bischof von Conventry und den Abt von Chester bezüglich der Amtsthätigkeit der Archidiacone entwirft — c. 6 X de offic. archidiac. 1. 23.

2) Synod. Exoniens. ann. 1287 c. 31. 40. Conc. Salmur. ann. 1294. c. 3. Conc. Londin. ann. 1342. c. 10. Hard. VII. p. 1103. 1107. 1171. 1652.

3) Gravamina nationis German. ann. 1522, c. 84: »Neque talis peragratio (judicum synodalium) eo fine et ordinatione, qua a summis pontificibus instituta est, observatur. Nam pro poenis et correctionibus, quibus facinorosos et criminum sontes a vitiis deterrere deberent, pecuniam praesentem et numeratam et quidquid denique eis in lucellum cedere poest, exigunt.« Schilter, De libertate eccles. German. p. 916.

4) Sess. XXIV. c. 3. 20; XXV. c. 14 de ref.

viros inculpatae vitae, in sacris ordinibus constitutos, graves, modestos et Deum timentes habeant, excessus canonice puniant, ab omni avaritae sordiumque specie abstineant, poenas pecuniarias (si quando aliae non ita proficiunt) ad salutem tamen animarum referant nec poenitentiae loco pecuniam emungant« und hiemit übereinstimmend ermahnte sie eine Synode v. J. 1651, »ut visitationibus diligenter insistant, non tamen ad emunctionem, sed ad compunctionem et emendationem [1]).«

Indessen ist aus dem Angeführten [2]) leicht ersichtlich, daß das Verbot der Geldstrafen nur gegen den durch die Habsucht hervorgerufenen Mißbrauch derselben gerichtet und von der Besorgniß eingegeben war, sie möchten in dieser Form den Ernst der kirchlichen Strafrechtspflege schädigen [3]), zur Ungerechtigkeit verleiten [4]) und auf die Moralität der Gläubigen nachtheilig einwirken [5]).

---

1) Bei J. H. Boehmer, Jus eccles. Protestant. L. V. tit. 38. n. 18.

2) Vgl. außerdem Conc. Lateran. IV. ann. 1215. c. 7 in fin. Hard. VII. p. 23 und in c. 13 X de offic. jud. ordinar. 1. 31.

3) In der bereits erwähnten Decretale (c. 3 X de poenis. 5. 37) befiehlt Alexander III. dem Erzbischof von Canterbury, den Archidiaconen die Geldstrafen zu verbieten und giebt als Motiv an: »ne ab ecclesiasticis personis aliquid agatur, quod reprehensioni subjaceat vel ecclesiasticam honestatem denigret.«

4) Isidor von Sevilla in c. 72. C. XI. q. 3: »Pauper dum non habet quod offerat, non solum audiri contemnitur, sed etiam contra veritatem opprimitur. Cito violatur auro justitia.«

5) Isidor, l. c.: »nullamque reus pertimescit culpam, quam redimere nummis existimat.« Conc.

An sich und principiell hat die Kirche in der Zeit, von welcher wir reden, die Geldstrafen nicht mehr verworfen, sondern in Uebereinstimmung mit der staatlichen Criminaljustiz [1]) und weil eine Menge rein bürgerlicher Vergehen von ihren Gerichten abgeurtheilt wurden, von diesem Zuchtmittel gegen Laien und Cleriker einen umfassenden Gebrauch gemacht [2]). Derselbe Alexander III., welcher sich gegen den Mißbrauch in den schärfsten Worten ausgesprochen hatte, schreibt an den Erzbischof von Salerno: »In archiepiscopatu tuo dicitur contingere aliquando, quod Sarraceni mulieres Christianas et pueros rapiunt et eis abuti praesumunt et quosdam etiam, quod auditu est terribile, interdum occidere non verentur. Quum autem excessus hujusmodi . . Rex Siciliae tibi et aliis episcopis commiserit puniendos, quid de Sarracenis agendum sit, qui fuerint in tam nefario scelere intercepti, tua nos duxit prudentia consulendos. Super quo utique Consultationi tuae taliter respondemus, quod tales, in jurisdictione tua existentes, pecuniaria poteris poena mulctare et etiam flagellis afficere, ea tamen moderatione adhibita quod flagella in vindictam sanguinis transire minime videantur. Si vero ita fuerit gravis excessus, quod mortem vel detruncationem membrorum debeant sustinere, vindictam reserves regiae potestati [3]).« Auf

Exoniens. ann. 1287. c. 5: »Nullum crimen tam grande quis timeret committere, quod per pecuniam conspiceret se posse redimere.« Cfr. c. 31. Hard. VII. p. 1080. 1103.

1) Geib, a. a. O. S. 188 ff. 230.

2) Conc. Londin. ann. 1108. c. 10. Turon. ann. 1239. c. 4. Hard. VI. II. p. 1890; VII. p. 323 sq.

3) c. 4 X de raptor. 5. 17.

die Anfrage des Bischofs von Langres, was mit einem Juden, der einen Cleriker thätlich beleidigt habe, geschehen solle, antwortet Innocenz III., der Bischof möge ihn mit einer Geld- oder andern weltlichen Strafe belegen und so dem Verletzten den gebührenden Schadenersatz bieten oder den Herrn des Thäters veranlassen, daß dem Mißhandelten und der Kirche Genugthuung werde; sollte sich aber der Herr dazu nicht herbeilassen, so sei den Gläubigen jeder Verkehr mit dem Juden bei Strafe zu untersagen [1]). Wenn das vierte Lateranconcil die kirchlichen Obern zur Bestrafung der damals häufig vorkommenden Excesse dringend auffordert und die Modalitäten dieses Vorgehens einläßlich darlegt, den Canon aber mit den Worten schließt: »Provideant itaque diligenter ecclesiarum praelati, ut hoc salutare statutum ad quaestum pecuniae vel gravamen aliud non convertant [2]),« so hatte die Synode die thatsächliche Anwendung der Geldstrafen im Auge oder setzte doch die rechtliche Möglichkeit derselben voraus. In einem Schreiben an den Bischof von Bayeux anerkennt Honorius III. das alte Herkommen, wonach der dritte Theil der Strafgelder, welche die Parochianen von fünf Pfarreien für ihre Vergehen zu entrichten hatten, einem bestimmten Kloster der Diöcese Vannes zufiel, als vollkommen zu Recht bestehend an und giebt die nöthigen Weisungen für die endgültige Entscheidung eines über diese bedeutende Einkommensquelle [3]) zwischen dem Kloster und Diöcesanbischof seit

1) c. 14 X de judaeis. 5. 6.

2) c. 13. § 2 X de offic. jud. ordinar. 1. 31.

3) Thomassin. P. II. L. III. c. 114. n. 12.

langer Zeit schwebenden Processes [1]), woraus hervorgeht, daß der Papst die Zulässigkeit der kirchlichen Vermögensstrafen nicht beanstandete. Daran wird noch weniger zu zweifeln sein, wenn wir hinzufügen, daß er der Stadt Florenz, welche den Bischof von Fiesole aus ihrem Gebiete ausgewiesen hatte, wegen der demselben zugefügten Beleidigung die Summe von tausend Pfund gangbarer Münze als Strafe auferlegte [2]).

Wie die Gesetzgebung die Geldstrafen auf der einen Seite verbietet und auf der andern zuläßt, so finden wir dasselbe Schwanken zwischen Billigung und Verwerfung, das gleiche Abwägen von Nutzen und Nachtheil bei den ausgezeichnetsten Männern der damaligen Zeit. Anselm von Canterbury machte es seinem König zum Vorwurf, daß er die Priester um Geld strafe, dieß sei Sache der Bischöfe und wenn diese säumig seien des Erzbischofs und Primas [3]); nicht an der Strafe als solcher nahm er Anstoß, sondern nur daran, daß sie nicht von den zuständigen Obern, vielmehr von einem Unberechtigten ausgegangen war. Sein Nachfolger auf dem Primatialstuhle, Thomas Becket, hielt sie gleichfalls für zulässig. Der entgegengesetzten Meinung huldigte der Bischof Hugo von Lincoln — er untersagte seinen Archidiaconen und sonstigen Prälaten aufs strengste, von den Fehlenden eine Geldstrafe zu fordern [4]) und als ihm die dießbezüg-

1) c. 18 X h. t. 1. 31.

2) c. 7 X de injur. et damno dato. 5. 36.

3) Epist. L. III. ep. 109 ad Henricum Regem: »Non pertinet secundum legem Dei hujusmodi culpam vindicare nisi ad episcopos singulos per suas parochias aut si et ipsi episcopi in hoc negligentes fuerint, ad archiepiscopum et primatem.«

4) Vita S. Hugonis, Lincolniens. episcopi, c. 16:

liche Gepflogenheit des Thomas Becket entgegengehalten wurde, antwortete er: »Credite mihi, non idcirco sanctus fuit; alia eum virtutum merita sanctum exhibuerunt, alio meruit nomine martyrii palmam [1].« In Frankreich findet sich dieselbe Verschiedenheit der Ansichten. Von dem hl. Erzbischof Wilhelm von Bourges wird erzählt, er habe über das Verfahren, welches den Excommunicirten gegenüber einzuhalten sei, unentschlossen geschwankt: damals sei es in der ganzen gallicanischen Kirche bereits Sitte gewesen, neben den gewöhnlichen Bußwerken noch Geldstrafen aufzulegen, persönlich aber habe sich Wilhelm mit den letztern nicht befreunden können und sei deßhalb auf das Auskunftsmittel verfallen, zur Abschreckung Geldstrafen anzudrohen, den Betrag jedoch nie einzufordern [2]. Bischof Johannes von Terouanne konnte nie dahin gebracht werden, für begangene Vergehen gleich andern Bischöfen die üblichen Geldbußen einzuziehen; hieraus wurde ihm von mancher Seite der Vorwurf ge-

»Archidiaconos suos ceterosque praelatos severe compescuit, ne a delinquentibus multam exigerent pecuniariam.« Surius, De probatis Sanctorum historiis, die 17 Nov.

1) Surius, l. c.

2) Vita S. Guillielmi, Archiepiscopi Bituricens.: »Suggerebat (virulentus serpens) animo illius, ut (excommunicatis) ex more totius ecclesiae Gallicanae mulctam pecuniariam irrogaret . . Nec deerant viri magni nominis, qui dicerent ejusmodi pecuniam posse eum in suos usus convertere aut certe, si id mallet, pauperibus erogare. Itaque media quadam incedens via morem patriae nec damnare plane voluit nec approbare: sed accepta cautione de solvenda mulcta pecuniaria . . excommunicatos clementer absolvit, pecuniam vero postea nullam ab eis accepit, licet ob incutiendum salubrem timorem saepius se accepturum minaretur.« Surius, l. c. die 10 Jan.

macht als ob er die Rechte seiner Kirche preisgebe, aber die Mehrzahl der Cleriker schloß sich ihm an und die milde Strafpraxis, welche hiedurch ermöglicht wurde, nöthigte auch den Uebelwollenden schließlich Achtung ab sowohl für den Bischof als auch für die gesammte Geistlichkeit [1]). Ein junger Laie, Namens Guido, stand allgemein im Rufe eines Ehebrechers und die über ihn verhängte Excommunication hatte sich als wirkungslos erwiesen. Hierüber um Rath befragt schreibt Petrus von Blois, der Vater des ungerathenen Sohnes habe durch schlechte Erziehung die sittliche Verwahrlosung desselben verschuldet und darum sei jener zu bestrafen, damit dieser ein Beispiel daran nehme. Zwar fürchte er weder Suspension noch Excommunication, sie seien ihm leere Worte und er werde von dem schändlichen Lebenswandel, der ihm zur Gewohnheit geworden, erst ablassen, wenn man ihn an der Börse anfasse. „Ich kann euch seine Besserung in sichere Aussicht stellen, falls ihr ihn gehörig um Geld strafet; auf gewisse Leute machen bloße Worte keinen Eindruck, dagegen Vermögensverluste treffen sie sehr empfindlich und werden von ihnen, wie schon der heidnische Dichter sagt, mehr als jedes andere Uebel gefürchtet [2]).“

---

1) »Bannos, quibus pro transgressionibus suis et praevaricationibus homines secundum leges mulctari ab episcopis debent, etsi ob hoc ipsum a nonnullis reprehenderetur, omnino accipere noluit. Unde factum est, ut in ecclesia Dei honestior et utilior clericorum existeret congregatio et Sacerdoti Domini detrahendi nulla malevolis praestaretur occasio.« Bei Thomassin. P. III. L. I. c. 74. n. 14.

2) Petrus Blesens. Ep. LXXIV ad G. Archidiaconum: »Sane pater sententiam suspensionis et excommunicationis

Hiemit ist zugleich der Hauptgrund namhaft gemacht, mit welchem die Freunde der kirchlichen Geldstrafen die Zulässigkeit derselben vertheidigten [1]), während ihre Gegner besorgten, sie möchten von der Habsucht der Richter mißbraucht werden, zu Ungerechtigkeiten in der Rechtspflege führen und das Ansehen der letztern in den Augen des Volkes beeinträchtigen [2]).

In der Angelegenheit, von welcher die Rede ist, bieten ein besonderes Interesse jene Conferenzen, die gegen Ende des Jahres 1329 von König Philipp VI. berufen abwechselnd zu Paris und Vincennes in Gegenwart des Hofes abgehalten und von zahlreichen französischen Bischöfen besucht wurden. Es handelte sich in diesen solennen Versammlungen um Untersuchung und thunliche Beseitigung der Klagen, welche von den königlichen Beamten gegen die Bischöfe und umgekehrt wegen gegenseitiger

---

non veretur. Haec omnia verbalia quaedam sunt neo desistet a turpitudine inolita, nisi bursae dispendio compescatur. Certissimam illius emendationem vobis promitto in ablatione pecuniae. Sensibilis est illa sententia, non verbalis ideoque plus doloris incutit et timoris, nam juxta Ethnicum

Ploratur lacrymis pecunia veris,

Non cohibent sacra verba malum, majore tumultu

Planguntur nummi quam funera.« Maxima bibliotheca Patr. T. XXIV. p. 993.

1) Auch Benedict XIV. sagt: »Non desunt homines adeo rudes et crassi rebusque his terrenis tam perdite addicti, ut plus a poena pecunaria, quam a censuris, deterreantur.« De synodo dioeces. L. III. c. 12. n. 2.

2) Bischof Hugo von Lincoln untersagte seinen Archidiaconen die Geldstrafen, »quod munera excaecent ooulos sapientum et jndicia pervertant justorum.« Surius, die 17. Nov. o. 16.

Uebergriffe vielfach laut geworden waren. In der ersten Sitzung hielt der Ritter und königliche Rath Peter de Cugnieres über „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist ꝛc." eine Rede und behauptete, daß die geistlichen und weltlichen Angelegenheiten zu trennen seien, daß jene den Prälaten, diese aber ausschließlich dem König und den bürgerlichen Behörden zustehen [1]). Unter den 66 Beschwerdepunkten, die er anführte, befanden sich auch die Geldstrafen, welche als dem weltlichen Strafrechte angehörig künftighin von den bischöflichen Officialen nicht mehr verhängt werden sollen. In der dritten Sitzung antwortete der Bischof Peter Bertrandi von Autun, indem er der Reihe nach seines Gegners Argumente zu entkräften suchte. Ueber die Geldstrafen bemerkte der Vertreter des Episcopates, daß den Officialen solche zu verhängen sowohl nach der bestehenden Gewohnheit als auch nach dem geltenden Rechte erlaubt sei, daß, wenn sie befugt seien, die Excommunication, also die schwerere Strafe auszusprechen, ihnen auch das Recht zukommen müsse, auf Geldstrafen, als die leichteren, zu erkennen und daß der ordentliche Richter seine Untergebenen je nach Gutdünken mit einer Geld- oder sonstigen Strafe belegen könne, ein Punkt, über welchen das göttliche wie das menschliche Recht vollständig übereinstimmen [2]).

1) Conventus Paris.: ». . quod debeat esse spiritualium et temporalium divisio, ut spiritualia ad praelatos et temporalia ad regem et barones pertinerent: et hoc probavit per multas rationes facti et juris. Et finaliter conclusit, quod praelati essent contenti spiritualibus et in eis defenderet eos rex.« Hard. VII. p. 1545.

2) Petrus Bertrandi ad artic. 27: De poenis pecuniariis, quas officiales in suis monitionibus apponunt, dicit,

Der König wünschte, daß die von Bertrandi vorgetragenen Gegenbeweise wörtlich in einer Schrift zusammengestellt und eingereicht werden. Statt dessen beschlossen die Bischöfe, eine kürzere Erklärung zu übergeben und den König zu bitten, er möge die Rechte, Freiheiten, Privilegien und Gewohnheiten der französischen Kirche aufrecht erhalten. Eine dieser Bitten lautet: »Item quod non impediantur (praelati) in quacunque parte dioecesis suae, quin possint habere suos officiales et suos clericos capere et ab ipsis clericis nec non a laicis emendas pecuniarias exigere, debitas de consuetudine vel de jure.« Die Antwort des Königs lautete dahin, daß er entschlossen sei, die Rechte zu schützen, welche nach Gesetz und vernünftiger Gewohnheit der Kirche und den Prälaten zukommen und daß, solange er lebe, nichts daran geändert werden solle [1]).

Die Wahrheit der vom Bischof von Autun aufgestellten und von seinen Collegen ausdrücklich wiederholten Behauptung, daß die Geldstrafen auf Gewohnheit beruhen und vom geltenden Rechte zugelassen seien, kann nicht in

---

quod licitum est eis tales poenas apponere tam de consuetudine quam de jure, ex quo licet apponere sententiam excommunicationis quae est major, licet apponere poenam pecuniariam quae est minor. Item ex quo tali judici ecclesiastico subditi existunt et si est eorum ordinarius judex, ipse potest in tali casu eis apponere poenam pecuniariam vel aliam. secundum quod sibi videbitur expedire. Et ad hoc jus divinum et humanum concordant.« Bibliotheca Patrum et veterum auctor. ecclesiast. T. IV. p. 1083. Cfr. artic. 34. 62. p. 1084. 1087.

1) Hard. l. c. p. 1546. 1548. Vgl. Fleury, Hist. ecclésiast. Liv. 94, 2 sqq. Avalon, Hist. des Conciles, V. p. 324 sqq. Hefele, Conc. Gesch. VI. S. 549 f.

Abrede gezogen werden. Es ist oben bemerkt worden, daß schon zur Zeit des Erzbischofs Wilhelm von Bourges in der französischen Kirche die allgemeine Sitte, Geldstrafen zu verhängen — »mos totius ecclesiae Gallicanae, mulctam pecuniariam irrogare« — bestanden habe, ihre Anerkennung durch das geltende Recht beweisen die gleichfalls schon erwähnten Decretalen der Gesetzessammlung Gregors IX. und wenn der Vertheidiger der damaligen Praxis sich auch auf das göttliche Recht berief, so steht ihm bestätigend der Umstand zur Seite, daß das mosaische Gesetz in mannigfachen Formen und für verschiedene Delicte vom Strafmittel der Geldbußen thatsächlich Gebrauch machte [1]). —

Bei dieser Lage der Dinge kann nicht auffallen, daß die Geldbußen auch für die Zukunft in den kirchlichen Gerichten ihre bisherige Herrschaft ungeschmälert behaupteten. Wenn im Anfange des 14. Jahrh. die Synodalstatuten der Erzdiöcese Cambray vorschrieben, daß Vermögensstrafen, welche Laien treffen, bei den gleichen Vergehen auch auf Cleriker, jedoch in einem erhöhten Betrage, angewendet werden sollen [2]), so dürfte dieser Grundsatz für den geistlichen Richter noch lange als allgemeine Norm gegolten haben, wenigstens wurde er zwei Jahrhunderte später für dieselbe Erzdiöcese wörtlich wieder-

1) II. Mos. XXI. 22. 29 f. V. Mos. XXII. 19. 29.

2) Statuta synodi eccles. Cameracens. ann. 1300—1310. De clericis: »Statuimus, quod ubicunque . . certa poena pecuniaria statuitur in laicos delinquentes . . clerici, qui in similes excessus inciderint, eadem poena et ultra in duobus solidis puniantur.« Hartzheim, Conc. German. T. IV. p. 76.

holt [1]). Aber auch die aus der Habsucht und Geldgier hervorgegangenen Mißbräuche wucherten fort. In den Reformvorschlägen, welche Cardinal Petrus d'Ailly dem Constanzer Concil unterbreitete, wird den Prälaten und deren Officialen die »repletio bursarum« zum Vorwurf gemacht und daran die Forderung geknüpft, die Geldstrafen entweder ganz aufzuheben oder sie zu ermäßigen und falls keines von beiden geschehe, wenigstens die Erträgnisse derselben nach dem vollen Betrage oder doch theilweise für fromme Zwecke zu verwenden [2]). D'Aillys berühmter College, Franz Zabarella, theilte dieselbe Ueberzeugung und befürwortete die gänzliche Beseitigung der kirchlichen Geldstrafen [3]).

Der seit Jahrhunderten bestandene Kampf zwischen Billigung und Verwerfung derselben fand auf dem Tridentinum sein Ende und die ganze Entwicklung ihren Abschluß, indem das Concil die Zulässigkeit dieser Strafform unumwunden anerkannte, aber auch Maßregeln er-

1) Statuta synod. eccles. Camerac. ann. 1550. tit. XII. Hartzheim, T. VI. p. 170.

2) Petri de Alliaco canones reformat. eccles. c. 3: »Item providendum erit, ut Praelati in suis synodis et eorum officiales in suis curiis non ad repletionem bursarum intendant, sed ad correctionem vitiorum, emendationem morum et aedificationem animarum. Et ut exactiones pro sigillis et literis moderentur et poenae pecuniariae vel tollantur vel temperentur aut in totum vel partem ad pios usus notorie applicentur.« Von der Hardt, Constantiens. Conc. T. I P. VIII. p. 421.

3) Francisci de Zabarellis capita agendor. c. 13: »Item proponatur, ut diligenter et utiliter plus ad animarum commodum, quam pecuniarum extorsiones fiant per praelatos visitationes.« Von de Hardt, l. c. p. 525.

griff, welche für alle Zukunft den Mißbrauch unmöglich machen sollten.

In der vierten Sitzung [1]) wurde die Vulgata für authentisch erklärt und das Verbot beigefügt, die Bücher der hl. Schrift ohne Erlaubniß der kirchlichen Obern, ohne den Namen des Herausgebers und mit beliebigen Anmerkungen zu drucken oder zu verkaufen: die Contravenienten seien der Excommunication und einer schon von Leo X. auf dem fünften Lateranconcil (1515) angedrohten Strafe von hundert Dukaten verfallen [2]). In derselben Weise werden die Bischöfe, die Canonici der Cathedral- und Collegiatkirchen sowie die niedern Beneficiaten, wenn sie die Residenzpflicht verletzen, deßgleichen die Cleriker, welche sich gegen die Cölibatsgesetze verfehlen, mit dem theilweisen oder vollen Verlust ihrer Einkünfte, also wieder mit empfindlichen Geldstrafen bedroht [3]). Principiell aber und allgemein wurde die rechtliche Möglichkeit der »mulctae pecuniariae« in der fünfundzwanzigsten Sitzung ausgesprochen. Fagnani berichtet [4]), in den Concilsacten, welche auf der Engelsburg aufbewahrt werden, finde sich die Notiz, die Gesandten des Königs von Spanien haben im Namen ihres Herrn darüber Klage erhoben, daß die Bischöfe gegen Laien von den Censuren leichtfertigen und allzu häufigen Gebrauch machen [5]), daß

1) Decretum de editione et usu sacrorum librorum.

2) Constitutio IV. Maii in c. 3 de libr. prohib. VII. 5. 4 und bei Hard. IX. p. 1779 sq.

3) Sess. VI. c. 1. XXIII. c. 1. XXIV. c. 12. XXV. c. 14 de ref.

4) Comment. ad c. 3 X de poenis. 5. 37. in fin.

5) Schon auf dem Concil zu Vienne wurde es als ein schwerer

es zweckmäßiger wäre, wenn sie zuerst mit andern Strafen zum Ziele zu kommen versuchten und die Censuren in der Reserve behielten. Der lautgewordenen Beschwerde Rechnung tragend habe das Concil verordnet, die Excommunication nur sparsam und mit großer Vorsicht anzuwenden, weil die Erfahrung lehre, daß dieses Zuchtmittel, vorschnell und um geringfügiger Ursachen willen gebraucht, statt abzuschrecken, der Verachtung anheimfalle und eher zum Verderben als zum Heile ausschlage. Um dieser Auffassung practische Folge zu geben und dem Wunsche des Königs entgegenzukommen, sei beigefügt worden: »In causis judicialibus mandatur omnibus judicibus ecclesiasticis, cujuscunque dignitatis exsistant, ut quandocunque executio realis vel personalis . . ab ipsis fieri poterit, abstineant se tam in procedendo quam definiendo a censuris ecclesiasticis seu interdicto, sed liceat eis, si expedire videbitur, in causis civilibus, ad forum ecclesiasticum quomodolibet pertinentibus, contra quoscunque, etiam laicos, per mulctas pecuniarias . . seu per captionem pignorum personarumque districtionem . . sive etiam

Mißstand bezeichnet, daß die Archidiaconen, Dekane rc. allzu häufig und oft ohne allen Grund die Excommunication verhängen und darum in mancher Gemeinde 30, 40 und selbst 70 Gebannte gleichzeitig sich vorfinden. Bzovius, Contin. annal. Baron. ad ann. 1311. n. 2 sqq. Ueber denselben Gegenstand äußert sich Petrus d'Ailly, l. c. c. 2: »praelati leviter et pro levibus causis, ut pro debitis et hujusmodi, pauperes excommunicatione crudeliter percutiunt« und Zabarella sagt: »Proponatur, ut quicunque domini et judices spirituales, ordinarii et delegati, non tam leviter in suos subditos ferant excommunicationis sententiam, potissimum in causis debitorum temporalium et levium injuriarum.« Von der Hardt, l. c. p. 417. 529.

per privationem beneficiorum aliaque juris remedia procedere et causas definire [1]).« Hiemit war dem kirchlichen Richter nicht nur die Befugniß eingeräumt, sondern unter bestimmten Umständen auch die Pflicht auferlegt, Geldstrafen in Anwendung zu bringen und diese wichtige Verfügung stand in vollem Einklang mit der bürgerlichen Gesetzgebung [2]) und überhaupt mit der damaligen Zeitströmung, haben ja doch auch die protestantischen Religionsgenossenschaften sich veranlaßt gesehen, die Geldstrafen in ihre Kirchenordnungen aufzunehmen und practisch von denselben ausgedehnten Gebrauch zu machen [3]).

Hatte das Tridentinum die Vermögensstrafen nicht nur für zulässig erklärt, sondern dieselben sogar in den Vordergrund gestellt und verfügt, daß sie immer vor den Censuren anzuwenden seien, so mußte das Concil auf der andern Seite ebenso lebhaft wünschen, daß für die Zukunft all die Mißgriffe und Mißbräuche, welche sich bisher an diese Strafform geknüpft hatten, vermieden werden.

Selbstverständlich dürfen Geldstrafen nur verhängt werden in Folge einer ordnungsmäßig geführten Untersuchung des Thatbestandes und mittelst einer richterlichen Sentenz, nicht aber außergerichtlich in der Weise, daß der kirchliche Vorgesetzte dem eines Delictes Verdächtigen die Untersuchung bloß androht, um ihn dadurch zur Entrichtung einer bestimmten Geldsumme zu veranlassen und

---

1) Sess. XXV. c. 3 de ref.

2) Carolina, Art. 111. 157. 158. 164. 169. 215. 216 (Zöpfl, Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V., S. 95. 137. 139. 143. 145. 185).

3) Galli, Die Lutherischen und Calvinischen Kirchenstrafen gegen Laien im Reformationszeitalter, S. 126 ff. 221. 231 f. 248.

nach Erreichung des egoistischen Zweckes von jedem weitern Einschreiten Abstand zu nehmen [1]). Dieß hieße, die Amtsgewalt mißbrauchend, Geld erpressen, für schnöden Vortheil die Gerechtigkeit verkaufen — »venditio justitiae« — und durch eine höchst unehrenhafte, vom Gesetz [2]) als schweres Vergehen bezeichnete Practik ebensosehr das Ansehen der kirchlichen Justiz beeinträchtigen als die Moralität der Untergebenen in der bedenklichsten Weise untergraben. Gleichwohl kamen derlei Schlechtigkeiten noch nach dem Tridentinum vor, wenigstens fügt Fagnani, nachdem er die Verwerflichkeit eines solchen Treibens dargelegt, die geschichtliche Bemerkung bei: »Quod facit contra illos episcopos, qui dioecesim visitationis titulo peragrantes diligenter investigant, an in loco reperiantur aliqui de ullo crimine suspecti vel diffamati eisque arcessitis contestantur, se velle contra eos criminaliter procedere, suadentque, ut se componant in certa pecuniarum summa, quam si recusent solvere, minantur, se processuros ad formalem inquisitionem, carcerationem et condemnationem: et his concussionibus brevi manu ingentes pecuniarum summas extorquent, quod est detestabile et non semel vidi processus contra episcopos super hujusmodi extorsionibus et concussionibus fabricatos [3]).«

Verwandt mit der oben erwähnten gewissenlosen Ausbeutung der Strafgewalt ist die andere, gleichfalls häufig

1) Benedict. XIV, De synodo dioeces. L. X. c. 9. n. 7.
2) c. ult. X de purgat. can. 5. 34.
3) Comment. ad c. 13 X de offic. judic. ordinar. 1. 31. § Ceterum. n. 15.

vorgekommene Gepflogenheit der kirchlichen Richter, die ihnen wohlbekannten Vergehen der Untergebenen gegen eine empfangene Geldspende zu dissimuliren, die Betreffenden in ihrem sündhaften Thun unbehelligt zu lassen und um der Gabe willen für die Zukunft volle Straflosigkeit zu gewähren [1]). Diese Pflichtvergessenheit scheint unter den Archidiaconen schon zur Zeit Hincmars von Rheims heimisch gewesen zu sein [2]); das vierte Lateranconcil fordert energisches Einschreiten gegen unenthaltsame Cleriker, stellt denselben die Suspension und wenn sie unbeachtet bleibe, Entziehung der Pfründen sowie völlige Amtsentsetzung in Aussicht, die kirchlichen Obern aber sollen den gleichen Strafen verfallen, wenn sie um des Geldes oder andern zeitlichen Vortheils willen den Unfug fortbestehen lassen [3]); auf dem Concil zu Constanz mußten sich die Prälaten von Cardinal Zabarella die gleiche Ungebühr vorwerfen lassen [4]) und noch kurz vor dem Tridentinum

1) Barbosa, De offic. et potest. episcopi, Alleg. CVII. n. 19.

2) Hincmari Remens. capit. V ad archidiac. c. 3: »Ut a presbyteris exenia (= munera, dona, oblationes, Du Cange, s. h. v.) non accipiatis, quatenus illorum mala fama cooperiatur, sed omnibus verbo et exemplo notum facite, quia plus valet apud vos Dei et proximi dilectio, quam terrenum lucrum acquirendi occasio.« Hard. V. p. 413.

3) Conc. Lateran. ann. 1215. c. 14: »Praelati vero, qui tales praesumpserint in suis iniquitatibus sustinere, maxime obtentu pecuniae vel alterius commodi temporalis, pari subjaceant ultioni.« Hard. VII. p. 31 und c. 13 X de vita et honestat. 3. 1.

4) Capit. agendor. c. 11: »Item inducantur peccata suorum subditorum dissimulantes nec omnia corrigentes, sed in eisdem suscepta peccata colorantes . . Hodie enim talia omnia venalia sunt et pecuniis redimuntur.« Von der Hardt, l. c. p. 526.

haben zwei Cölner Provinzialsynoden über die strafbare Nachsicht, welche die Richter wegen empfangenen Geldes gegen die Verbrechen der Cleriker übten, wiederholt den schärfsten Tadel ausgesprochen, auf das schwere Aergerniß hinweisend, welches mit dieser feilen Justiz dem Volke gegeben werde [1]).

Noch greller und frecher tritt die Habgier zu Tage, wenn der Vorgesetzte seinen Untergebenen Vergehen geradezu andichtet, um die drohende Strafe um Geld sich abkaufen zu lassen. Auch diese, kaum noch menschlich zu nennende Nichtswürdigkeit ist historisch bezeugt und scheint in Frankreich einstens große Verbreitung gefunden zu haben. In jener Erklärung, welche die französischen Bischöfe auf den Conferenzen zu Paris und Vincennes (1329—30) dem König überreichten, setzten dieselben auseinander, es werde ihren Officialen zur Last gelegt, daß sie die Laien wegen eines beliebigen Vergehens — der Häresie, des Verkehrs mit Excommunicirten, des Wuchers, des Ehebruchs — fälschlich anklagen lediglich in der Absicht, von Unschuldigen Geld zu erpressen. Die Bischöfe versprechen, mit allen Mitteln, wenn die Wahrheit der Beschuldigung sich herausstelle, bewirken zu wollen, daß solche schreiende Mißbräuche künftig nicht mehr vorkommen [2]).

Von den Geldbußen soll der Richter möglichst sparsamen Gebrauch machen und vorher, wo immer thunlich, andere Mittel z. B. Gefängniß in Anwendung bringen,

1) Conc. Colon. I. ann. 1536. P. XIII. c. 8; P. XIV. c. 22; Colon. II. ann. 1549. De offic. perfunct. c. 4. Hard. IX. p. 2025. 2030. 2090.

2) Hard. VII. p. 1547.

um den Schein der Habgier von sich fernzuhalten und bei den Gläubigen nicht die Meinung zu erwecken, als ob Vergehen und sittliche Verschuldung leichthin mit Geld sich abthun lassen. Diese im Wesen der Vermögensstrafen gelegene und durch die Rücksicht auf die Ehre der Rechtspflege gebotene, aber oft mißachtete Forderung wurde von den Concilien nachdrücklich hervorgehoben [1]) und auch die Congregatio Concilii hat diesen wichtigen Gesichtspunkt in ihren Entscheidungen stets zur Richtschnur genommen. Aus der Verordnung des Tridentinums, daß die Pfarrer und sonstigen Seelsorgsgeistlichen an Sonn- und höhern Festtagen ihren Gemeinden die Heilswahrheiten kurz und faßlich erklären sollen und daß diejenigen, welche trotz erfolgter Warnung drei Monate lang dieser Obliegenheit sich entziehen, durch kirchliche Censuren oder sonstwie nach dem Ermessen des Bischofs zur Pflichterfüllung anzuhalten seien [2]), leitete der Bischof von Novara die Befugniß ab, gegen die Säumigen mit Geldstrafen einzuschreiten, aber obwohl die Congregation sein Recht nicht in Abrede zog, bezeichnete sie doch (1685) die Anwendung von Geldstrafen als ungeeignet. Der (exemte) Bischof von Assisi hatte in den Constitutionen seiner Diöcesansynode gegen die Pfarrer, welche ohne die Erlaubniß des Ordinarius über zwei Tage aus ihren

1) Conc. Colon. I. ann. 1536. P. XIII. c. 8: »Nolumus, . . ut poenae pecuniariae pro criminibus passim imponantur, quod res mali exempli sit, crimen pecunia redimere.« Cfr. P. XIV. c. 19. — Conc. Aquens. ann. 1585. De synodo dioeces.: »Censura ibi fiat de singulorum moribus, vestitu et vita ac infligatur poena potius personalis, etiam carceris, ubi opus fuerit, quam pecuniaria.« Hard. IX. p. 2025. 2028; X. p. 1576.

2) Sess. V. c. 2 de ref.

Parochien abwesend sein würden, die Excommunication und eine Buße von 50 Goldstücken festgesetzt, die Congregation jedoch, welcher die Strafen als zu hart erschienen, verlangte die Ausmerzung des Bannes und Umwandlung der fixirten Geldbuße in eine arbiträre, so daß der Bischof im gegebenen Falle sie nach der Dauer der Abwesenheit ausmessen und von dem Pfründeinkommen abziehen könne. Als der Erzbischof von Brindisi durch Synodalstatut anordnete, daß die auf den Titel einer Kirche ordinirten Cleriker [1]) an dem sonn- und festtäglichen Gottesdienste, dem Officium der Frohnleichnamsoctav und den feierlichen Bittgängen, welche das Jahr über stattfinden, bei einer Strafe von 50 Dukaten anzuwohnen gehalten sein sollen, erklärte sich die Congregation gegen die Geldbuße und wollte die Contravenienten bloß mit der vom Concil festgesetzten Suspension bestraft wissen [2]).

Endlich ist dem Richter untersagt, die vom Gesetze angedrohten Strafen nach Belieben und ohne weitern Grund in Geldbußen umzuwandeln, denn in einem solch willkürlichen Vorgehen würde nach der Natur der Sache sowie nach den klaren Aussprüchen des bürgerlichen [3]) und canonischen [4]) Rechts nicht nur eine völlige Verken-

1) Trid. Sess. XXIII. c. 16. de ref.

2) Vgl. über die angeführten Entscheidungen — Benedict. XIV, l. c. n. 8.

3) L. 1. § 4 Dig. ad SC. Turpillian. 48. 16: »Facti quidem quaestio in arbitrio est judicantis, poenae vero persecutio non ejus voluntati mandatur, sed legis auctoritati reservatur.«

4) c. 3. D. IV (Augustinus): »In istis temporalibus legibus, quanquam de his homines judicent, quum eas instituunt, tamen quum fuerint institutae et firmatae, non licebit judici de ipsis

nung seiner amtlichen Stellung liegen, sondern er müßte auch, was noch schwerer wiegt, den gegründeten Verdacht, aus egoistischen Motiven zu handeln, auf sich laden und eben die letztere Rücksicht hatte Alexander III. veranlaßt [1]), über die Archidiacone der Diöcese Conventry einen so herben Tadel auszusprechen mit dem Auftrag an den Erzbischof von Canterbury, diesen Geldstrafen oder vielmehr Gelderpressungen sofort ein Ende zu machen.

Daß das Tridentium die Geldstrafen nur unter den obigen Cautelen anerkannte und ihre Beobachtung stillschweigend voraussetzte, kann keinem Zweifel unterliegen. Aber das Concil hat den Ausschreitungen der Habsucht noch in anderer Weise eine wirksame Schranke gezogen — durch die den Richtern auferlegte Pflicht, die Strafgelder nie für sich zu behalten, sondern stets zur Unterstützung der Armen zu verwenden oder sie an die betreffende Kirchenfabrik, an wohlthätige Anstalten des Orts oder für andere fromme Zwecke abzuliefern [2]). Der Gedanke, gerichtliche Strafgelder nicht zu profanen, sondern religiösen Zwecken zu verwenden, findet sich schon im heidnischen Alterthum [3]), auch zu Trient tauchte er nicht zum

judicare, sed secundum ipsas.« — c. 4. § 1 X de offic. jud. delegat. 1. 29: » . . si tale fuerit negotium, quod certa exinde poena in canonibus exprimatur, eandem infligas; alioquin ipsos pro delicti qualitate et causae secundum tuum arbitrium punire procures.«

1) c. 3 X de poenis. 5. 37.

2) Sess. VI. c. 1: » . . fabricae ecclesiae, pauperibus loci;« XXIII. c. 1: »fabricae ecclesiarum aut pauperibus loci;« XXV. c. 3: »locis piis ibi existentibus assignentur;« c. 14: »fabricae ecclesiae aut alteri pio loco applicetur.«

3) Im alten Rom haben die Aedilen die von ihnen auferlegten Vermögensstrafen zur Anfertigung von Götterbildern und Weihge-

erstenmal auf, schon Jahrhunderte vorher hatten ihn einzelne Synoden ausgesprochen [1]), aber er vermochte sich damals, wie die immer wiederkehrenden Klagen über Geldgier der Richter beweisen, noch keine allgemeine Geltung zu verschaffen. Die tridentinische Vorschrift dagegen wurde von den unmittelbar nachfolgenden Provinzialconcilien alsbald ins practische Rechtsleben eingeführt und noch erfolgreicher hat zu diesem Resultate die ununterbrochene, durch strenge Consequenz sich auszeichnende Thätigkeit der Congregatio Concilii beigetragen.

Unter den unsern Gegenstand berührenden Synoden nimmt das Mailänder Provinzialconcil, welches Carl Borromäus im J. 1565 berufen hatte, schon nach der Zeitfolge die erste Stelle ein. Der beredte und gewissenhafte Interpret des Tridentinums unterscheidet zwischen Geldstrafen, zu welchen Cleriker verurtheilt und solchen, welche Laien auferlegt worden. Jene sollen in keiner Weise und unter keinem Vorwande an den Bischof kommen oder zu dessen Vortheil verwendet werden, derselbe sei vielmehr gehalten, den Betrag bis zu einem Drittel demjenigen, der das Vergehen zur Anzeige gebracht, zuzutheilen [2]) und alles Uebrige den Armen oder wohlthätigen

schenken, zur Feier öffentlicher Spiele ꝛc. verwendet. Livius, X. 23; XXVII. 6; XXX. 39. Dionys. Halicar. X. 52.

1) Conc. Exoniens. ann. 1287. c. 40: » . . poena ipsa . . non ipsis visitatoribus, sed potius ecclesiae visitatae usibus applicetur.« Conc. Londin. ann. 1342. c. 10: » . . sub poena restitutionis dupli pecuniae contra hoc receptae, infra mensem post receptionem ejusdem, fabricae cathedralis ecclesiae applicandae.« Hard. VII. p. 1107. 1652. Cfr. Conc. Colon. ann. 1536. P. XIII. c. 8. Hard. IX. p. 2025.

2) Um dieselbe Zeit verfügte auch Pius V. in Betreff der wegen Entheiligung der Festtage auferlegten Geldbußen: »Mulctae

Anstalten zu überlassen. Wenn die Administratoren der leztern das ihnen Zugewiesene nicht binnen Monatsfrist an sich bringen, so solle die Summe dem Knabenseminar verfallen sein. Der Notar jedoch, welcher die Zuweisungsurkunden ausgefertigt, habe innerhalb dreier Tage die betreffenden Institute von dem Geschehenen in Kenntniß zu setzen und versäume er es, so müsse er sie mit dem eigenen Vermögen schadlos halten. Die Strafgelder der Laien aber seien in drei Theile zu zerlegen — das erste Drittel unter den ebenerwähnten Modalitäten für gute Werke und fromme Anstalten zu verwenden, der zweite Dritttheil solle in den staatlichen Fiscus fließen und der Rest dem Angeber ausgehändigt werden [1]). — Eilf Jahre später ließ der große Erzbischof an diesen Bestimmungen wesentliche Modificationen eintreten: die Unterscheidung der Strafgelder von Clerikern und Laien wurde beseitigt und verordnet, daß Alles ganz und ungeschmälert, ohne jeglichen Abzug, zu Wohlthätigkeitszwecken abgegeben werde [2]). In derselben Weise haben sich die spanischen [3]), französi-

autem pecuniariae applicentur pro duabus partibus locis piis arbitrio nostro in Urbe, extra vero ordinariorum, pro tertia accusatori, qui delinquentes detulerit.« Const. Cum primum v. 1. April 1566. § 15. Bullar. Roman. Edit. Luxemb. T. II. p. 192. Schon nach römischem Rechte fiel die eine Hälfte der Strafgelder an das Aerarium, die andere an den Kläger. Pauly, Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft, Bd. V. S. 197.

1) Conc. Mediolan. I. P. III. c. 15. Hard. X. p. 725.

2) Conc. Mediolan. IV. ann. 1576. P. III. c. 8. Hard. l. c. p. 930 sq.

3) Conc. Toletan. ann. 1566. Act. II. c. 14. Hard. l. c. p. 1151.

schen [1]) und deutschen [2]) Concilien darauf beschränkt, die tridentinische Vorschrift, daß Strafgelder nie dem Richter zu gute kommen dürfen, sondern immer zu Werken der Wohlthätigkeit verwendet werden sollen, einfach und oft mit den eigenen Worten des Concils zur pünktlichen Nachachtung einzuschärfen.

Die Auswahl der Armen oder der Wohlthätigkeitsanstalten, welche die Gelder erhalten sollen, steht dem Richter zu, der die Strafe verhängte und da der Bischof in Strafsachen immer die erste Instanz bildet [3]), so bestimmt er die Empfänger nach seinem freien Ermessen [4]), bei Geldstrafen aber, in welche der Bischof gefallen, entscheidet der unmittelbar Vorgesetzte [5]). Indessen ist die Wahl keine absolut freie oder völlig willkürliche, sondern die Armen oder die frommen Anstalten des betreffenden Ortes [6]), d. h. des Ortes, dem der Bestrafte angehört [7]), sollen immer in erster Linie bedacht werden. —

1) Conc. Cameracens. ann. 1565. De potest. et jurisdict. eccles. c. 3. Rotomag. ann. 1581. De jurisdict eccles. c. 5. Burdigal. ann. 1583. c. 35. Hard. l. c. p. 592. 1254. 1381.

2) Conc. Salisburg. ann. 1569. Const. XXXIX. c. 6. Const. LIII. c. 2. Hartzheim, Conc. German. VII. p. 340. 390.

3) Trid. XIV. c. 4; XXIV. c. 20 de ref.

4) Sess. XXV. c. 14: » . . arbitrio episcopi applicetur.« Conc. Mediolan. I. l. c. . . »sed idem episcopus reliquam partem pecuniae piis operibus aut locis, quibus ei videbitur, omnino attribuat.«

5) Sess. VI. c. 1 de ref.: » . . per superiorem ecclesiasticum.« Cfr. Sess. XXIII. c. 1 de ref.

6) Trid: »pauperibus loci; . . fabricae ecclesiarum aut pauperibus loci; . . locis piis ibi existentibus.«

7) Conc. Benevent. ann. 1693. tit. LIII. c. 2: »Convenit quoque, ut multae applicentur piis locis patriae de-

Wenn sich die Provinzialsynoden im Allgemeinen darauf beschränkten, die vom Tridentinum über Verwendung der kirchlichen Strafgelder gegebene Vorschrift in's Rechtsleben einzuführen, über die Form der Ausführung einige Fingerzeige zu geben und das Uebrige der Einsicht und dem gewissenhaften Ermessen der Bischöfe anheimzustellen, so hat sich die Congregatio Concilii des Gegenstandes von Amtswegen bemächtigt, die für die Praxis erforderlichen Regeln und Grundsätze bis in's Detail genau entwickelt und die ihr zugefallene Aufgabe, wie wir glauben, dem Geiste und den Intentionen des Concils vollständig entsprechend gelöst.

Zwei Classen der Strafgelder, diejenigen, welche nichtresidirenden Clerikern, Concubinariern und gemäß den Bestimmungen der Sess. XXV. c. 3 de ref. auferlegt wurden sowie jene, welche der Richter, ohne daß sie vom Gesetze und in einer fixirten Summe angedroht wären, lediglich nach eigenem Ermessen verhängte, müssen unter allen Umständen zu wohlthätigen Zwecken verwendet werden und es ist absolut unzulässig, ihnen eine andere Bestimmung zu geben [1]), denn über die erste Classe hat das Tridentinum selbst in der genannten Weise verfügt [2]) und was die arbiträren Vermögensbußen betrifft, so

linquentis, ne quidquam de radice cupiditatis et avaritiae prodire videatur.« Collect. Lacens. I. p. 88.

1) So hat die Congregation im J. 1656 auf eine Anfrage des Bischofs von Anglona (in der neapolitanischen Provinz Basilicata) entschieden. Benedict. XIV., De synod. dioeces. L. X. c. 10. n. 2. Cfr. Fagnani, Comment. ad c. 2 X de poenis 5. 37. n. 39. Barbosa, De offic. et potestat. episcopi, Allegat. CVII. n. 19 in fin.

2) Sess. VI. c. 1. XXIII. c. 1. XXV. c. 3. 14 de ref.

könnte eine andere Verwendung leicht den Schein der Habsucht und den Verdacht erwecken, der Richter habe nur im Interesse der eigenen Bereicherung nach ihnen gegriffen.

Diese beiden Categorien von Strafgeldern darf der Bischof nicht nur nicht für seine persönlichen Bedürfnisse [1]), sondern auch nicht zur Sustentation seines Generalvicars, Officials oder sonstiger Beamteter seiner Curie in Anspruch nehmen. Als der Bischof von Todi seinen Official mit der Schlichtung einer Rechtssache beauftragt und ihm die hiebei zu verhängenden Geldstrafen zugewiesen hatte, erhielt er auf eine dießbezügliche Anfrage von der Congregation den Entscheid, er sei dazu nicht berechtigt gewesen — und in einer andern Diöcese wurden die Strafgelder nach langjährigem Herkommen unter die bei der Curie Bediensteten vertheilt, weil dieselben wegen Armuth der Kirche lediglich kein Einkommen bezogen. Der Bischof befahl, diese Gelder gemäß der tridentinischen Vorschrift frommen Anstalten zu übergeben: da sich jedoch Niemand mehr bereit finden ließ, unter solchen Verhältnissen in den Dienst der Curie zu treten, stellte der Bischof bei der Congregation das Ansuchen, zu gestatten, daß wenigstens die Hälfte jener Gelder in der ursprünglichen Weise verwendet werde, erhielt aber (1610) eine

1) In Frankreich und Belgien hatten die kirchlichen Richter gleich in der Straffentenz, die schriftlich abzufassen war, die Armen oder Wohlthätigkeitsanstalten zu benennen, welchen im betreffenden Falle die Strafgelder (sie mußten als „Almosen" bezeichnet werden) zufallen sollen. Van Espen, Jus eccles. P. III. tit. XI. c. 1. n. 15. 16. Fleury, Instit. jur. eccles. P. III. c. 18. n. 3. Richard, Analys. Conc. T. IV. p. 423 sq.

abschlägige Antwort [1]). Ebensowenig dürfen die Erträgnisse der Geldstrafen für die Fabrik der Cathedralkirche, für Anschaffung hl. Gefässe, Paramente oder anderer Utensilien oder für die bauliche Unterhaltung der Wohnung des Bischofs oder Generalvicars herangezogen werden. Wenn die Congregation eine solche Verwendung bisweilen ausnahmsweise gestattete, so geschah es immer unter der Bedingung, daß dem Bischof daraus kein Vortheil erwachse [2]). Aber als Regel und obersten Grundsatz hielt sie immer fest, daß die hier in Rede stehenden zwei Classen von Strafgeldern den Armen und wohlthätigen Instituten überwiesen werden müssen und daß eine gegentheilige Gewohnheit, auch wenn sie noch so lange bestanden haben sollte, wirkungslos sei und dem tridentinischen Rechte nie derogiren könne [3]).

Die Bischöfe sind vielmehr verpflichtet, die Beträge der Geldstrafen bis zur gesetzlichen Verwendung aufbewahren und durch einen speciell hiezu bestellten Administrator, der für das Depositum verantwortlich ist und alljährlich Rechnung abzulegen hat, verwalten zu lassen. Diese zweckmäßige Anordnung hat unmittelbar nach dem Tridentinum eine Synode von Toledo getroffen [4]), von Innocenz XI. wurde dieselbe in der Encyclica v. 5.

1) Bei Fagnani, l. c. n. 29. 30. Cfr. Comment. ad c. 18 X de offic. jud. ordinar. 1. 31. n. 19. 20.

2) Fagnani, Comment. ad c. 2 cit. n. 31. 32. 38. Barbosa, l. c. n. 19.

3) Fagnani, l. c. n. 36. 39. Barbosa, l. c. Leurenius, Vicarius episcopalis, Quaest. 289. 649.

4) Conc. Toletan. ann. 1565. Act. II. c. 14: »Deputetur ab eodem episcopo, qui easdem poenas recipere debeat earumque rationem reddere teneatur.« Hard. X. p. 1151.

Februar 1676 wiederholt [1]), von einem ungefähr gleichzeitigen italienischen Concil noch genauer in's Detail erweitert [2]) und auch die Congregation hat den Bischöfen nach dieser Richtung die bestimmtesten Weisungen zugehen lassen [3]).

Die dargelegten Grundsätze gelten sämmtlich auch während der Erledigung des bischöflichen Stuhles. Nach den Entscheidungen der Congregation [4]) dürfen weder die Canonici, noch der Capitularvicar die Strafgelder in irgend einer Weise für sich verwenden, sondern müssen im Sinne des Tridentinums über dieselben verfügen, denn jene beziehen auch sede vacante ihr Einkommen ungeschmälert fort und der Bisthumsverweser erhält ein entsprechendes Salarium aus den Intercalargefällen des bischöflichen Stuhles [5]), welche nach Abzug dieses und anderer gesetzlicher Beträge für den Nachfolger aufzubewahren sind [6]).

Neben den zwei Classen, von welchen bisher die Rede war, unterscheidet die Congregation noch eine dritte

1) Bei Clericatus, Discordiae forenses de beneficiis, Discord. C. n. 4. p. 293.

2) Synod. Benevent. ann. 1693. tit. LIII. c. 1: ».. nec ullo modo multarum pecunia ab Ordinario conservetur, sed multarum depositarius eligatur, qui et de fidelitate servanda cautionem exhibeat et nihil nisi mandato Ordinarii subscriptione vallato expendere audeat: et in fine anni coram episcopo et duobus capitularibus seu canonicis, quorum canonicorum alter ab episcopo, alter a capitulo deligentur, dati et accepti reddet rationem.« Collect. Lacens. I. p. 88.

3) Fagnani, l. c. n. 33.

4) Bei Benedict. XIV., l. c. n. 4.

5) Leurenius, l. c. Quaest. 465. 579.

6) c. 7 de elect. in Clement. 1. 3.

Categorie, jene Strafgelder umfassend, welche schon das Gesetz und zwar in einer festbestimmten Summe angedroht hat, ohne jedoch hinsichtlich der Verwendung etwas Näheres zu verfügen. Ueber diese Beträge kann der Bischof für öffentliche Zwecke nach seinem freien Ermessen disponiren und wenn es ihm nachweisbar an den zum anständigen Lebensunterhalt erforderlichen, seiner Stellung entsprechenden Subsistenzmitteln mangelt, sie sogar für sich behalten und zur Deckung seiner persönlichen oder amtlichen Bedürfnisse benützen [1]).

Ist das Vergehen erwiesen und wird dem Thäter die gesetzliche Strafe zugemessen, so hat der Richter lediglich seine Pflicht gethan und kann unlauterer Absichten nicht im Entferntesten angeklagt werden, zumal wenn er den Betrag der Strafe wohlthätigen Zwecken zuweist — und behält er das eingegangene Geld bei notorischer Armuth für sich selbst, so ist dasselbe seiner Bestimmung auch nicht entfremdet, sondern dient Armenzwecken [2]), wie die Gesetze es vorschreiben.

Ueber die Frage der Dürftigkeit zu entscheiden, war ursprünglich dem gewissenhaften Ermessen des betreffenden Bischofs anheimgegeben [3]). Weil aber Niemand in eigener Sache Richter sein soll und die unbedingt freie Disposition leicht zu Willkürlichkeiten und Ausschreitungen führt, so

1) Will aber das Gesetz die von ihm fixirte Summe zu einem bestimmten, speziell genannten Zwecke verwendet wissen, so ist diese Verfügung genau zu beobachten und jede andere Verwendung ausgeschlossen. Benedict. XIV, l. c. n. 3.

2) c. 19. Dist. III de poenit. Fagnani, Comment. ad c. 5 X de pecul. clericor. 3. 25. n. 30 sqq.

3) Fagnani, Comment. ad c. 2 X de poenis. 5. 37. n. 19. 21; ad c. 18 X de offic. jud. ordinar. 1. 31. n. 17. 18.

wurde es seit dem J. 1614 allgemeine Sitte, daß die Bischöfe, um die Strafgelder der in Rede stehenden Classe für ihre eigenen Zwecke verwenden zu können, die Genehmigung der Congregation einholen. Dieselbe wird je nach der ökonomischen Lage des Bittstellers bald gewährt, bald verweigert und im ersteren Falle nie auf Lebensdauer ausgedehnt, sondern auf eine kürzere oder längere Zeit, während welcher voraussichtlich wieder günstigere Verhältnisse eintreten, beschränkt. So wurde die fragliche Erlaubniß dem Bischof von Anglona im J. 1656 nur auf drei, und zwei Jahre später dem von Novara, um mehrere die Wohlthätigkeitsanstalten der Diöcese betreffende Processe führen zu können, auf sechs Jahre ertheilt [1]). —

Mit den tridentinischen Vorschriften und der Auslegung derselben durch die Congregation hatte die Entwicklung ihren Abschluß gefunden und die folgenden Jahrhunderte bieten nach Inhalt und Umfang lediglich eine Wiederholung der neunormirten Disciplin. Wie die Synoden [2]) dieser Zeit, die ihr angehörigen Canonisten [3]) und die neueren Entscheidungen der Congregation [4]) be-

1) Benedict. XIV., l. c. n. 2.

2) Conc. Benevent. ann. 1693. Tit. XIV. c. 3; LIII. c. 1. Conc. Tarracon. ann. 1717. c. 19. Synodus Ruthenor. ann. 1720. Tit. VII. Synod. Montis Libani. ann. 1736. P. III. c. 5. n. 4. Collect. Lacens. I. p. 37. 88. 768 sqq.; II. p. 51. 330.

3) Gonzalez Tellez, Comment. ad c. 13. § 2 X de offic. jud. ordinar. 1. 31. Reiffenstuel, Jus can. L. V. tit. 37. n. 99. Schmalzgrueber, Jus eccles. L. V. tit. 37. n. 179 und die zahlreichen daselbst citirten Autoren.

4) Salernit. 27 Sept. 1732. Colon. 15 Dec. 1736. Civit. Castell. et Hortan. 20 April. 1793. Thesaurus Resolut. T. V. p. 307; VII. p. 312; LXII. p. 87.

weisen, blieben die Geldstrafen in allen kirchlichen Gerichten gegen Laien und Cleriker unverändert bestehen, namentlich wurde nie versäumt, einzuschärfen, daß ihre Beträge nicht zum Vortheil Dessen, der sie verhängte, sondern für wohlthätige Zwecke zu verwenden seien.

Allmählich aber machte sich die Einsicht immer mehr geltend, daß diese Strafform die Erfolge nicht habe, welche von ihr erwartet werden, daß sie keine wahre Besserung bewirke und Rückfällen nicht vorbeuge, sondern sie begünstige, eine Ueberzeugung, welcher gegen Ende des 17. Jahrhunderts der Erzbischof von Neapel wiederholt Ausdruck gab [1]). Dazu gesellte sich die weitere Wahrnehmung, daß Geldstrafen je nach den Vermögensumständen der Betroffenen sehr ungleich wirken, daß die nemliche Summe den Einen empfindlich treffe, während sie dem Andern als unbedeutende Kleinigkeit erscheine, daß folglich Jener sie als schweres Uebel trage und dieser sie gleichgültig hinnehme [2]). Dem sicherlich wohlbegrün-

---

1) In der Rede, mit welcher der Cardinal-Erzbischof Cantelmus seine Provinzialsynode v. J. 1699 eröffnete, heißt es: »Si Praesul induat pro thorace Justitiam et accipiat pro galea Judicium certum, cum crimina plectere cogitur, praeferatque media validiora nimis frequentibus pecuniariis poenis, quae servilem quandam et novis lapsibus obnoxiam socordiam potius pariunt, quam timorem etc.« Im gleichen Sinne äußert sich seine bei der Cong. Conc. eingereichte Relatio status: »Poenae pecuniariae, quae ad criminum medelam parum efficaces et aptae videntur, raro adhibentur; quae autem imponuntur, recta et immediata manu solvuntur locis piis.« Collect. Lacens. I. p. 154. 257.

2) Schmalzgrueber, l. c. n. 216: »Praeterea in mulctis imponendis considerandum venit non solum qualitas criminis, sed potissimum facultates rei delinquentis, cum pauper mulcta

deten Argument hätte noch beigefügt werden können, daß von einer Vermögensstrafe nicht bloß der Verbrecher, sondern in seinen Angehörigen auch unschuldige Dritte betroffen werden. Wie diese Erwägungen die Geldbußen in den bürgerlichen Gerichten immer mehr in den Hintergrund drängten und an ihre Stelle fast ausschließlich das Gefängniß setzten [1]), so wurden sie auch in der Kirche immer seltener.

Ihr Zurücktreten zeigte sich zuerst in der strafrechtlichen Behandlung der Laien. Während z. B. die im J. 1609 publicirten und 1761 einer neuen Revision unterzogenen Diöcesanstatuten von Constanz die Geldstrafen gegen Cleriker ziemlich häufig anwenden [2]), finden sich nur noch zwei Fälle, in welchen sie — der Betrag ist kaum nennenswerth — auf Vergehen, die Laien begiengen, gesetzt werden [3]) und seitdem die Aburtheilung der letztern, auch bei den sog. delictis mixti fori, an die weltlichen Gerichte übergegangen war, kamen die kirchlichen Geldstrafen gegen Laien in der Praxis nirgends mehr zur Anwendung [4]). Wenn daher einzelne der neueren

---

unius taleri gravius puniatur, quam si is, qui bonis abundat, in mulctam 20 talerorum condemnetur.«

1) Geib, a. a. O. S. 303. 311. 337.

2) Constit. synodi dioeces. Constant. P. I. tit. XIII. c. 4; XVI. c. 48; XX. c. 7. P. II. tit. I. c. 16. 22. 23. 26. 30; X. c. 8; XXIII. c. 8; P. IV. tit. V. c. 13.

3) P. I. tit XVI. c. 14. 18.

4) Zech, De judic. criminal. § 134 (p. 159): »In nostra Germania multi episcopi uti non solent hac sua potestate contra laicos, ne collidantur cum judicibus secularibus, quibus dictandas relinquunt poenas temporales; suae autem jurisdictioni satisfactum credunt per poenas spirituales.« Cfr. Held, Jurisprud. univers. L. V. D. III. c. 3. n. 96 (T. VI. p. 438).

Staatsgesetze [1]) den Gebrauch derselben ausdrücklich untersagen, so dürfte ein solches Verbot, wie in der Commission des preußischen Landtags auch richtig bemerkt wurde [2]), den thatsächlich bestehenden Verhältnissen nicht entsprechen und sich als überflüssig erweisen.

Gegen Cleriker, welche sich eine Verletzung ihrer Amts- und Standespflichten zu Schulden kommen lassen, mit Geldstrafen einzuschreiten, ist nach der geltenden Gesetzgebung der Kirche dem geistlichen Richter unbedingt gestattet. Die Staatsgesetze anerkennen die Zulässigkeit dieses Zuchtmittels, haben aber die Anwendung desselben vielfach beschränkt. In Bayern zwar räumte das Concordat [3]) den Gebrauch aller kirchlichen Strafen, also auch der Geldstrafen ein, der k. Erlaß v. 8. April 1852 erklärte, daß „Erkenntnisse der geistlichen Gerichte der königlichen Bestätigung nicht bedürfen und normirte bloß, wie schon das Religions-Edict gethan hatte, „wegen Handlungen der geistlichen Gewalt gegen die festgesetzte

1) Preußisches Allg. Landrecht II. 11. § 52: „Die Kirchenzucht darf niemals in Strafen an Leib, Ehre oder Vermögen der Mitglieder ausarten." Bayerisches Religions-Edict v. J. 1818. § 40: „Die Kirchengewalt übt das rein geistliche Korrektionsrecht nach geeigneten Stufen aus." Preußisches Gesetz v. 13. Mai 1873. § 1: „Straf- und Zuchtmittel gegen Leib, Vermögen, Freiheit oder bürgerliche Ehre sind unzulässig." Vgl. Baden, Gesetz v. 9. Oct. 1860. §. 16. Sachsen, Gesetz v. 23 Aug. 1876. § 7.

2) Höinghaus, Die neuen Kirchengesetze in Preußen, S. 75.

3) Art. XII. lit. d: »in Clericos reprehensione dignos aut honestum clericalem habitum eorum ordini et dignitati congruentem non deferentes poenas a sacro concilio Tridentino statutas aliasque quas convenientes judicaverint, salvo canonico recursu, infligere.«

Ordnung" den Recurs an den Landesherrn [1]). In gleicher Weise sind die österreichischen Bischöfe in Handhabung der kirchlich anerkannten Strafen völlig frei, denn daß der betreffende Artikel des Concordats [2]), welches zugleich für Vollstreckung der kirchlichen Erkenntnisse die Mitwirkung der Staatsbehörden zusicherte [3]), durch anderweitige Bestimmungen ersetzt worden sei, davon hat bis jetzt nichts verlautet. Aber in Preußen durfte schon nach dem Allgemeinen Landrecht [4]) eine vom Bischof verhängte Geldstrafe den Betrag von 20 Thalern nicht übersteigen und nachdem durch Art. 15 der Verfassungsurkunde v. J. 1850 das unbehinderte Strafrecht des Bischofs anerkannt worden war [5]), verfügte das Gesetz v. 12. Mai 1873, daß Geldstrafen den Betrag von 30 Thalern oder wenn das einmonatliche Amtseinkommen höher ist, den Betrag des letztern nicht übersteigen dürfen (§ 4), daß jede Geld-

---

1) Bayerisches Religions-Edict v. 26. Mai 1818. § 52—54. Erlaß v. 8. April 1852. § 5—7.

2) Art. XI: »Sacrorum Antistitibus liberum erit, in clericos .. poenas a sacris canonibus statutas et alias, quas ipsi episcopi convenientes judicaverint, infligere.«

3) Art. XVI: »Insuper efficax, si opus fuerit, (Imperator) auxilium praestabit, ut sententiae ab episcopis in clericos officiorum oblitos latae executioni demandentur.« Cfr. Literae Archiepiscop. Vienn. 18. Aug. 1855 n. 13 und Minist.-Erlaß vom 25. Jan. 1856 n. 7. Bei Moy, Archiv, Bd. I. p. XXII und XXXIX.

4) II. 11. § 124: „Die Rechte der Kirchenzucht gebühren nur dem Bischofe."

§ 125: „Vermöge dieses Rechtes kann er die ihm untergeordneten Geistlichen durch geistliche Bußübungen, durch kleine, den Betrag von 20 Thalern nicht übersteigende Geldbußen . . zum Gehorsam und zur Beobachtung ihrer Amtspflichten anhalten."

5) Richter-Dove, KR. S. 589 f.

strafe von mehr als 20 Thalern zur Kenntniß der Staatsbehörde gebracht werden müsse (§ 7), daß Vermögensstrafen nur nach Anhörung des Beschuldigten verhängt werden dürfen und daß die Entscheidung schriftlich unter Angabe der Gründe zu erlassen sei (§ 2). Für die oberrheinische Kirchenprovinz waren in den Frankfurter Verhandlungen (neunte Zusammenkunft v. 3. April 1818) „mäßige Geldstrafen“ in das freie Ermessen des Bischofs gestellt worden [1]), aber die spätern Landesgesetze ließen wesentliche Limitationen eintreten. In Württemberg gestattete die k. Entschließung v. 10. Juli 1844 Geldstrafen nur bis zu 50 Gulden, das Concordat v. J. 1857 stellte das gemeine Recht der Kirche wieder her [2]), die päpstliche Instruction fügte hinzu, daß, wenn es sich um „größere Geldbußen“ handle, der Regierung Mittheilung zu machen sei [3]) und nach dem Gesetz v. 30. Januar 1862 dürfen Geldstrafen den Betrag von 40 Gulden nicht übersteigen und bei mehr als 15 Gulden ist der Staatsbehörde Mittheilung zu machen (Art. 6). Ganz analog hat sich die Gesetzgebung in Baden entwickelt. Eine Verordnung v. 23. Mai 1840 setzte für Geldstrafen das Maximum von 30 Gulden fest [4]), das Concordat [5]) gab im Sinne des gemeinen Rechts dem

1) Longner, Beiträge zur Geschichte der oberrheinischen Kirchenprovinz, S. 438.

2) Art. V: »Episcopo liberum erit, clericorum moribus invigilare atque in eos, quos aut vitae ratione aut quomodocumque reprehensione dignos invenerit, poenas canonicis legibus consentaneas in suo foro infligere, salvo tamen canonico recursu.«

3) Walter, Fontes jur. eccles. p. 370.

4) Richter-Dove, KR. S. 691.

5) Art. V: »Archiepiscopo liberum erit, clericorum mo-

Erzbischof die volle Freiheit des Handelns zurück, nach der dazu gehörigen päpstlichen Instruction [1]) sollen größere Geldbußen zur Kenntniß der Großherzoglichen Regierung gebracht werden und das Gesetz v. 9. Oct. 1860 erklärt, daß Vermögensstrafen gegen den Willen des Betroffenen nur von der Staatsgewalt und unter der Voraussetzung, daß sie von der zuständigen Staatsbehörde für vollzugsreif erklärt worden sind, vollzogen werden können (§ 16). Im Großherzogthum Hessen sind die Bestimmungen des oben erwähnten Preußischen Gesetzes v. 12 Mai 1873 fast wörtlich adoptit worden [2]).

Das Recht des Staates, derlei Beschränkungen eintreten zu lassen, um seine Bürger, zu welchen ja auch die Kirchendiener zählen, gegen Ungebühr und Willkür zu schützen, kann wohl nicht bestritten werden: ob aber zu einem solchen Vorgehen ein äußerer Anlaß vorgelegen, dürfte sich schwer erweisen lassen und die Vermuthung begründet sein, die gesetzgebenden Factoren haben sich von einem zuweitgehenden Mißtrauen gegen die kirchlichen Obern leiten lassen. In neueren Zeiten sind die Geldstrafen gegen Cleriker nicht nur seltener geworden, sondern die Kirche hat auch nicht unterlassen, für Verhängung derselben die größtmögliche Vorsicht und Mäßigung anzuempfehlen. Die mehrerwähnte Provinzialsynode von Benevent am Ende des 17. Jahrhunderts drang

---

ribus invigilare atque in eos, quos aut vitae ratione aut quomodocumque reprehensione dignos invenerit, poenas ad sacrorum canonum normam in foro suo infligere, salvo tamen canonico recursu.«

1) Walter, l. c. p. 389.

2) Gesetz v. 23. April 1875, Art. 6. 8.

mit Nachdruck auf schonende Rücksichtnahme und gewissenhafte Erwägung der jedesmaligen Verhältnisse [1]). Die dem folgenden Jahrhundert angehörigen, vom hl. Stuhle bestätigten Concilien der unirten Ruthenen und Maroniten sagen übereinstimmend: »Officiales pro moribus corrigendis vel excessibus parochorum castigandis nunquam alias indicant mulctas pecuniarias quam eas, quae a praesenti synodo probatae sunt, sed alia remedia sanctiora et spiritui reformando aptiora adhibeant [2])« — und was die gerichtliche Praxis der Gegenwart betrifft, so sind über allzu häufige und harte Geldstrafen nirgends Klagen laut geworden, sondern eher darüber, daß die kirchlichen Behörden in der Langmuth, Milde und Nachsicht vielfach weiter gehen, als den Interessen der Gesammtheit ersprießlich sei.

1) Tit. XIV. c. 3: »Poenae pro transgressione festorum imponendae moderatae sint et locis piis distribuantur.« Tit. LIII. c. 1: »Sancta synodus episcopos omnes hortatur, ne in multis imponendis multi sint et quatenus pecuniarias poenas pro qualitate delicti et delinquentium exigere velint, eas piis applicent locis.« Collect. Lacens. I. p. 37. 88.

2) Synod. Ruthenorum ann. 1720. Tit. VII. Synod. Montis Libani ann. 1736. P. III. c. 5. n. 7. Collect. Lacens. II. p. 51. 330.

2.

Die katholische Lehre von der natürlichen Gottes-erkenntniß und die platonisch-patristische und die aristotelisch-scholastische Erkenntnißtheorie.

Von H. Roderfeld,
Kaplan ad S. Andream in Halberstadt.

Einleitung.

In den letzten Jahrzehnten ist unter den katholischen Gelehrten das Ansehen und die Werthschätzung der alten scholastischen Wissenschaft immer größer geworden. Die Encyclica des Papstes Leo XIII. vom 4. Aug. 1879, welche das Studium der thomistischen Philosophie in erhabenen und eindringlichen Worten empfiehlt, ist in allen katholischen Kreisen mit freudiger Zustimmung aufgenommen. Es ist in der That auch unleugbar, daß das Zurückgreifen auf die großen Theologen der Scholastik, die besondere Berücksichtigung und Verwerthung ihrer großartigen Leistungen für die theologische Wissenschaft überaus wichtig, ja unumgänglich nöthig ist. Ebenso ist es unbestreitbar, daß die meisten Urheber und Anhänger der theologischen Irrthümer, welche in den letzten Jahrhunderten und namentlich auch in der ersten Hälfte des

unserigen auftauchten, die großen Scholastiker wenig oder gar nicht kannten, sehr gering schätzten, oft sogar schmähten.

Wie indeß gewöhnlich das eine Extrem das andere hervorruft, so ist begreiflich, daß die vielfache frühere Vernachlässigung des h. Thomas von Aquin und überhaupt der alten Scholastik jetzt zuweilen in blinden Eifer und unbesonnene Begeisterung umschlagen und einzelne Gelehrte zu der Forderung hinreißen kann, so zu sagen jedes Wort des h. Thomas als unantastbare, unfehlbare Wahrheit zu bezeichnen und jede geringste Abweichung in irgend einem Punkte als unkirchlich zu brandmarken. Eine solche extreme Betonung der Auktorität des englischen Lehrers tritt uns in der bekannten Polemik des Dr. Constantin von Schäzler gegen Professor Dr. J. von Kuhn in Tübingen entgegen. (Man vergleiche die betreffenden Schriften jenes Polemikers: Außer mehreren Artikeln in den histor.-polit. Blättern, Jahrg. 1863 f. „Natur und Uebernatur", Mainz 1865; „Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade", ib 1867; »Divus Thomas c. Liberalismum« Rom 1874. Die Vertheidigungsschriften Kuhns sind: „Die hist.-pol. Blätter über eine freie kath. Universität", Tübingen 1863: „Die Wissenschaft und der Glaube", Theol. Quartalschr. 1864; „Das Natürliche und Uebernatürliche", ib. 1864; „Die justitia originalis«, ib. 1869; die christliche Lehre von der göttlichen Gnade", I. Thl. Tübingen 1868, als Fortsetzung „der kath. Dogmatik", 1. B., 1. Aufl. 1846; 2. B. 1857; 1. B. 1 Abth. 2. Aufl. 1859; 2. Abth. 1862).

Indem Schäzler „die wirkliche Lehre des h. Thomas aus ihm selber vorlegen will" und die gesammte Theologie Kuhns vor den Richterstuhl unserer klassischen Theo-

logie zieht", kommt er zu dem Resultate, daß „zwischen der Lehre Kuhns und des h. Thomas ein tiefer Zwiespalt bestehe" und erstere die größten und gefährlichsten Irrthümer enthalte. Da Schäzler einen überaus großen Eifer für die Reinheit der kirchlichen Wissenschaft und insbesondere für den „echten Thomismus" zur Schau trägt, und durch große Gelehrsamkeit und gewandte Dialektik imponirt, so ist es erklärlich, daß er vielseitige Zustimmung gefunden. Dagegen sind wir der entschiedenen Ueberzeugung, daß die theologische Wissenschaft Kuhns nicht blos dogmatisch unanfechtbar, sondern auch mit der des h. Thomas inhaltlich und wesentlich übereinstimmt und die Vorwürfe Schäzlers durchgängig auf Mißverständnissen und Verzerrungen der Kuhn'schen Lehre beruhen. Die Begründung dieser unserer Ueberzeugung wollen wir in der folgenden Abhandlung auf die Lehre von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes beschränken. Denn in dieser Lehre, welche „das Hauptproblem der Philosophie und das Grundproblem der Theologie" bildet, tritt zunächst und am schärfsten die philosophische Grundlage der Kuhn'schen Theologie hervor. Dazu kommt, daß nach der Ansicht Schäzlers und anderer Theologen, welche diesem zustimmen, die betreffende Lehre Kuhns durch die Entscheidungen des vaticanischen Concils ganz bestimmt verworfen sei (vgl. Schäzler, „die ersten Glaubensbeschlüsse des vatic. Concils", Freiburg 1870; recens. von Ruckgaber, Bonner theol. Literaturbl. 1871, S. 286).

Zwar scheint der erkenntnißtheoretische Standpunkt Kuhns eine fundamentale und principielle Abweichung von der thomistischen Wissenschaft zu bewirken, indem er selbst die Erkenntnißtheorie, welche er in seiner Lehre

von der natürlichen Erkenntniß Gottes und überhaupt in seiner theologischen Wissenschaft zu Grunde legt, die platonisch-patristische, und die des h. Thomas die aristotelisch-scholastische nennt. Indeß werden wir in unserer Abhandlung nachweisen, daß diese Bezeichnungen nicht einen wesentlichen Gegensatz bedeuten. Freilich macht Kuhn einzelne Elemente der platonischen Erkenntnißlehre, ähnlich wie die h. Kirchenväter es gethan, geltend und verarbeitet dieselben systematisch in der Lehre von der Erkenntniß Gottes, während die Scholastiker namentlich in erkenntnißtheoretischer Beziehung dem Aristoteles folgen. Da es aber Thatsache ist, daß weder die Kirchenväter einseitige Platoniker, noch die Scholastiker einseitige Aristoteliker gewesen sind, so ist es auch undenkbar, daß die kirchlichen Theologen, welche mehr der platonischen, und jene, welche mehr der aristotelischen Richtung folgen, in einem wesentlichen und unvereinbaren Gegensatze zu einander stehen.

„Es ist vielfach der Irrthum verbreitet, als ob die sog. scholastische Philosophie blos einseitig aristotelisch, die der h. Väter aber platonisch gewesen sei. Beides ist grundfalsch, und das ist bezüglich der Scholastiker schon daraus klar, daß sie den ganzen Lehrgehalt des h. Augustinus und des Pseudo-Dionysius Areopagita in sich aufnahmen und verarbeiteten, wenn sie schon nicht die eigenen Schriften des Plato ebenso wie die des Aristoteles commentirten" (Scheeben, Hdb. d. k. Dog. Nr. 996. S. 410). Daher nennt dieser Kölner Theologe die „wahre Philosophie", welche durch den natürlichen Einfluß oder durch den Geist des Christenthums sich entwickelt hat und als solche in Harmonie mit dem christlichen Glauben

steht und in der spekulativen Glaubenswissenschaft zur Anwendung kommt, die sokratische. Dieselbe „besteht in der richtigen Combination der platonischen und aristotelischen Form. Diese Formen ergänzen und korrigiren sich gegenseitig, sie sind daher naturgemäß auf einander angewiesen und so auch beide, wenn schon bald mehr die eine, bald mehr die andere vorherrscht, in der kirchlichen Philosophie mit einander verbunden worden" (ib. S. 409). In ähnlicher Weise sprechen Heinrich und Kleutgen von einer sokratischen Philosophie, welche „als die wahre, als die christliche und katholische Philosophie bezeichnet werden kann und in der Vereinigung des Wahren aus Plato und Aristoteles besteht" (Dog. Th. B. II. S. 726 und Th. d. Vorz. S. 139 ff.). „Obschon die Scholastiker . . . Aristoteles dem Plato vorgezogen hatten, so betrachteten sie doch die Spekulation des letzteren nicht gerade als eine mit der ihrigen durchgängig streitende. Daher geschah es denn auch, daß jene neuen Anhänger der platonischen Philosophie, die sich übrigens in den Schranken der Mäßigung und Rechtgläubigkeit hielten, wie die beiden Pico und Ficinus . . . nicht so für eigentliche Gegner der Scholastik angesehen wurden" (Kleutgen, Th. d. V. l. B. S. 81).

Wir haben nun nicht die Absicht, eine vollständige dogmatische Monographie über die natürliche Gotteserkenntniß vorzulegen, sondern wir haben uns die Aufgabe gestellt, die platonisch-patristische Lehre der natürlichen Gotteserkenntniß und zwar in der von Professor Dr. v. Kuhn entwickelten Form mit der entsprechenden aristotelisch-scholastischen Lehre zu vergleichen. Zu diesem Zwecke müssen wir vor allem die Kuhn'sche Lehre durch speku-

lative Entwicklung und Begründung gegen die vielfachen Mißverständnisse und Vorwürfe vertheidigen. Dann aber werden wir nachweisen, daß dieselbe sowohl dogmatisch unantastbar ist, als auch inhaltlich oder sachlich mit der aristotelisch-scholastischen und insbesondere der thomistischen Lehre übereinstimmt. Diesen letztern Nachweis glauben wir am einfachsten und schlagendsten dadurch zu geben, daß wir die Ausführungen mehrerer anerkannt entschiedener und hervorragender Thomisten aus der Jetztzeit zur Vergleichung heranziehen und nur nebenbei auf die Lehre der h. Schrift und Tradition und namentlich des h. Thomas selbst einen Blick werfen.

Um aber eine sichere Grundlage für unsere Erörterungen zu haben und um Wiederholungen zu vermeiden, scheint es uns zweckmäßig, zunächst die betreffende kirchliche Lehre, wie sie zunächst auf dem vatikanischen Concil definirt ist, zu erklären und zu untersuchen, welche Momente derselben dogmatisch entschieden und welche der freien wissenschaftlichen Untersuchung überlassen sind. Alsdann müssen bei der wissenschaftlichen Entwicklung der Lehre von der natürlichen Erkenntniß Gottes zwei Hauptfragen unterschieden werden: Erstens, wie kommt überhaupt der Mensch durch das natürliche Licht seiner Vernunft zur Erkenntniß Gottes oder wie entsteht im Menschen das natürliche Bewußtsein von Gott; zweitens, wie wird insbesondere das Dasein Gottes objektiv und theoretisch bewiesen? Die weitere ausführliche Entwicklung des Wesens Gottes oder die wissenschaftliche Lehre von den Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes kommt hier nicht weiter in Betracht.

Demnach zerfällt unsere Abhandlung in 3 Theile:

1) Erklärung des Dogma von der natürlichen Erkenntniß Gottes; 2) die Lehre von den Quellen und dem Verlaufe der natürlichen Erkenntniß Gottes; 3) die Lehre von der objektiv-theoretischen Beweisbarkeit und die Lehre von den Beweisen des Daseins Gottes. Da übrigens der erste Theil nur einen vorbereitenden und grundlegenden Zweck für unsere beabsichtigten Untersuchungen hat, so ist es begreiflich, daß derselbe gegenüber den beiden andern Theilen ungleich kürzer ausfällt.

I.

Von den Quellen und dem Verlaufe der natürlichen Erkenntniß Gottes.

§ 1. a) Nach der aristotelisch-scholastischen Erkenntnißtheorie kommt die Erkenntniß Gottes ausschließlich durch denkende Schlußfolgerung aus den Creaturen zu Stande. „Vermöge unserer Vernünftigkeit sind wir im Stande, aus den durch den äußern und innern Sinn wahrgenommenen Erscheinungen der erschaffenen Dinge deren Wesen als endliches und contingentes zu erkennen, von ihrem Dasein und Wesen aber auf das Wesen und Dasein Gottes als ihres absoluten Urhebers zu schließen" (Heinrich, dogm. Theol. III. B. S. 40). Jedoch ist „zur Erlangung der natürlichen Gewißheit von Gottes Dasein ein förmlicher wissenschaftlicher Beweis nicht nöthig" (ib. S. 162 f.). „Vielmehr liegt der Grund der allgemeinen natürlichen Ueberzeugungen von Gott und seinem Dasein in der gesunden Vernunft, welche mit Sicherheit und Leichtigkeit von der sichtbaren Schöpfung auf ihren unsichtbaren Urheber und seine ewige Kraft und Gottheit schließt" (ib. S. 201). Demnach wird zwar von den

Aristotelikern dem Menschen „eine natürliche Fähigkeit und Disposition“ (habitus naturalis) in Bezug auf die natürliche Gotteserkenntniß zugeschrieben. Aber dieselbe ist, wie ausdrücklich bemerkt wird, in dem Sinne zu verstehen, „daß die Vernunft dazu disponirt ist, auf Grund der ersten Grundprinzipien aus den Werken Gottes auf den Urheber zu schließen“ (ib. S. 202, Anmerk.). Selbst in Bezug auf die principia simplicia, das ist die ersten allgemeinsten Grundbegriffe, und auf die principia complexa, das ist die obersten durch sich selbst einleuchtenden Grundsätze, in welchen sowie in den unmittelbaren Erfahrungsthatsachen der Intellekt die Grundlage für den weitern Fortgang der intellektuellen Erkenntniß durch Vernunftschluß besitzt (cf. Stöckl, Lehrb. d. Phil. 1. Aufl. S. 383), ist nur insofern von einem angeborenen habitus zu reden, als „die Vernunft disponirt ist, aus jeder Wahrnehmung eines Seienden sofort die Idee des Seins zu abstrahiren und weiterhin die übrigen Prinzipien zu erfassen“ (ib.). Da somit „der menschliche Intellekt ... sich zu allem Intelligiblen potentialiter verhält, wird er von den Scholastikern nach Aristoteles mit einem unbeschriebenen Blatte, einer tabula rasa verglichen“ (ib. S. 150). Indem ferner „die menschliche Vernunft ursprünglich im Zustande bloßer Potenz“ sich befindet, erhebt sie sich nicht nur „allmälich ... vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen,“ sondern erfaßt auch „die übersinnlichen Wahrheiten nur nach und nach und durch viele und mannigfaltige Denkoperationen“ (l. c.).

Wie hieraus ersichtlich, faßt die aristotelisch-scholastische Erkenntnißtheorie „den menschlichen Geist lediglich als Denk- und Erkenntniß-Vermögen, als blos for-

melles Organ der Wahrheit, in materieller Beziehung aber als tabula rasa und nimmt sofort an, daß er durch denkende Betrachtung des endlich Wirklichen das absolut Wirkliche zu erkennen, von der Welt auf Gott in objektiv gültiger Weise zu schließen im Stande sei" (Kuhn, S. 608).

Nach der platonisch-patristischen Theorie dagegen kommt der Mensch zur Erkenntniß Gottes nicht ausschließlich durch formale Abstraktion und Reflexion, welche auf die sinnlich wahrgenommenen Dinge angewendet wird, sondern zugleich durch innere unmittelbare Wahrnehmung im eigenen Geiste. Es ist nemlich undenkbar, daß blos die Natur die von dem Geiste als Subjektivität verschiedene Objektivität, Gott, offenbare und der Geist nur das Werkzeug sei, aus ersterer Gott zu erkennen. Vielmehr offenbart sich Gott vor allem im Geiste des Menschen wie in einem Spiegel, und der Mensch nimmt diese Kundgebung Gottes im eigenen Geiste, die ein Bild oder eine Idee von Gott genannt wird, bei erwachender Vernunftthätigkeit unmittelbar und unwillkürlich wahr. Aber erst dadurch, daß der Mensch diese innere Wahrnehmung der Gottesidee mit der objektiv sich in ihm reflektirenden Außenwelt verbindet, kommt er zur wirklichen, bewußten Erkenntniß Gottes. Die Gottesidee bewirkt, daß im Menschen durch die objective Weltbetrachtung ohne große und mühevolle Denkoperationen, fast ganz unwillkürlich das Bewußtsein erwacht, daß Gott ist und zwar, daß er nach Analogie des eigenen Geistes, ein unendlich persönlicher Geist ist, zu dem wir in einem religiösen Verhältnisse stehen. Demnach bildet die Gottesidee die subjektive Quelle, das subjektive Element der Erkenntniß Gottes; man kann auch sagen, daß sie in gewisser Weise die Ergänzung der

objektiven Quelle, nemlich der denkenden Weltbetrachtung ist; sie kann auch ein Licht genannt werden, in welchem die Welt betrachtet werden muß, um Gott zu erkennen.

Kuhn faßt das Wesen dieser Theorie in folgenden Worten zusammen: „Man geht davon aus, daß der menschliche Geist nicht bloßes Denk- und Erkenntnißvermögen, und in Bezug auf die Wahrheit tabula rasa sei, daß ihm vielmehr von vorn herein in seiner Vernunft (den Vernunftideen) eine Quelle der Wahrheit fließe, daß insbesondere die Idee von Gott, wenn auch nicht vor, doch unabhängig von aller empirischen Wahrnehmung und allem reflektirenden Denken in ihr vorhanden sei und ihm von daher zum Bewußtsein komme. Demgemäß nimmt man sofort an, daß der Geist zwar nur an der Hand der denkenden Weltbetrachtung zur wissenden Erkenntniß Gottes komme, daß aber nur die im Lichte der unmittelbaren Gottesidee betrachtete Welt zu Gott führe, mit andern Worten, daß der denkende Geist den Schluß von dem endlichen Sein auf den absolut Seienden nur auf Grund und in Kraft der ihm vorschwebenden und vorleuchtenden und insofern unmittelbaren Gottesidee wirklich und regelmäßig zu Stande bringe" (Kath. Dog. I. 2. S. 606).

Aus dieser Darstellung geht hervor, daß sich die platonisch-patristische Theorie von der aristotelisch-scholastischen dadurch unterscheidet, daß erstere außer der denkenden Weltbetrachtung auch eine Gottesidee, somit eine doppelte Quelle der Gotteserkenntniß, eine subjektive und objektive annimmt, während die aristotelische Theorie das subjektive Erkenntnißelement nicht anerkennt und die objektive Erfahrung und Reflexion für hinreichend hält.

b) Es handelt sich nun darum zu zeigen, worauf die Lehre von der Gottesidee sich gründet. Dieses soll jedoch nicht durch weitläufige philosophische Untersuchungen, sondern vom dogmatischen Standpunkte aus geschehen und zwar durch die Nachweisung, daß die christliche Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott und von der natürlichen Beschaffenheit des menschlichen Geistes die Annahme der Gottesidee fordern.

Die Welt ist dem theistischen, durch den christlichen Glauben als wahr bestätigten Gottesbegriff zufolge von Gott erschaffen und darum eine Kundgebung der Offenbarung Gottes; sie ist ein Spiegel, der das göttliche Wesen, wenn auch in unvollkommener Weise, reflektirt. Die Welt gibt also zu erkennen, daß Gott ist und was er ist. Aber nicht blos die objektive Welt außer dem menschlichen Geiste, sondern auch der menschliche Geist selbst ist als göttliches Geschöpf eine Offenbarung Gottes. Da aber der Mensch als das einzige mit einer vernünftigen Seele, mit einem Geiste ausgestattete Wesen auf Erden Gott erkennen kann und soll, so kommt der Mensch bei der Gotteserkenntniß in zweifacher Beziehung, nemlich in objektiver und subjektiver, in Betracht. In objektiver Beziehung ist der Mensch gleich den übrigen Geschöpfen eine Offenbarung Gottes, ein Spiegel, in welchem sich dessen Wesen reflektirt. In subjektiver Beziehung ist der erkennende Geist das Auge, welches in den Spiegel der Schöpfung schaut und das aus demselben ihm entgegentretende Bild Gottes erfaßt und sich zum Bewußtsein bringt. Bis hierher stimmen beide Theorien überein. Aber in der Auffassung des Verhältnisses, in welchem der menschliche Geist als erkennendes

Subjekt zu sich selbst als Erkenntnißmittel steht, gehen sie auseinander. Die Aristoteliker betrachten den menschlichen Geist nur in sofern als ein Erkenntnißmittel, als das erkennende Subjekt von dem durch Reflexion erkannten Dasein und Wesen des eigenen Selbst als eines vernünftig denkenden und frei wollenden Geistes auf das Dasein und Wesen Gottes als des vollkommensten Geistes ganz in derselben Weise schließt, wie er überhaupt von den irdischen Dingen auf Gott schließt. Dagegen faßt die platonische Theorie den menschlichen Geist als erkennendes Subjekt und als nächstes und unmittelbares Mittel der Erkenntniß Gottes in Einem, als Spiegel und Auge zugleich. Demgemäß ist der menschliche Geist nach seinem an sich seienden, objektiven Wesen ein Spiegel, welcher das Bild Gottes reflektirt; als thätiger Geist aber, als an und für sich seiender, als subjektiver oder persönlicher Geist ist er das Auge, welches die Offenbarung oder das Bild Gottes zunächst unabhängig von aller empirischen Wahrnehmung und vor dem eigentlichen reflektirenden oder diskursiven Denken in seinem eigenen Wesen schaut, wahrnimmt. Alsdann nimmt der Mensch sofort die Offenbarungen Gottes in dem übrigen Kosmos wahr und kommt so auf Grund dieser doppelten Wahrnehmung der Offenbarungen Gottes, nemlich der Offenbarungen im eigenen erkennenden Geiste und in den übrigen Geschöpfen durch einfache, müheloſe Denkthätigkeit unwillkürlich zur Erkenntniß Gottes.

Somit genügt wie mit Recht von Kuhn hervorgehoben wird, dem theologischen Standpunkte nicht die Annahme, „daß der kreatürliche Geist, das vornehmste Werk Gottes, nur das Organ der Erkenntniß desselben aus

seinen Werken" sei, daß „der menschliche Geist sich lediglich als das formelle Vermögen der Erkenntniß Gottes verhalte, für die ihm das Material in der objektiven Welt vor Augen liegt." Vielmehr ist der Geist „zugleich und vor allem selbst eine Kundgebung des Meisters, ein Spiegel Gottes, seines Wesens und seiner Eigenschaften, und eine um so sprechendere Kundgebung seines Daseins und ein desto vollkommnerer Spiegel seines Wesens, je höher er über allen anderen Werken der göttlichen Schöpfung steht, ja das einzige eigentliche Ebenbild Gottes ist. Muß nicht Gottes bestes, so zu sagen gelungenstes Werk, muß nicht die Krone seiner Schöpfung ihn am unmittelbarsten und vollkommensten offenbaren. . . . Der vernünftige Geist ist daher, wie er unter allen Kreaturen allein das Vermögen besitzt, zur Erkenntniß des Schöpfers sich zu erheben, so sich selber zugleich allein dasjenige Wesen, durch welches er vorzugsweise dieselbe zu verwirklichen vermag, also erkennendes Subjekt und mittelbares Erkenntnißobjekt in Einem oder Auge und Spiegel zugleich. Wenn aber der menschliche Geist die unmittelbarste und vollkommenste Offenbarung Gottes oder der Spiegel ist, in dem sich dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geiste) unmittelbar darstellt: was kann dieses in dem vernünftigen Geiste sich darstellende Bild Gottes anderes sein als die Idee Gottes" (S. 614 f.).

Schäzler meint zwar, daß Kuhn mit dieser Argumentation „zu viel und daher nichts" beweise. Denn „der menschliche Geist ist allerdings eine Offenbarung Gottes und eine vollkommnere als die ungeistige Schöpfung: allein daß er nothwendig die vollkommenste sei, folgt daraus keineswegs. . . . Wäre der menschliche Geist,

wie Kuhn will als das „„einzige, eigentliche Ebenbild Gottes““ seine „„vollkommenste““ Offenbarung, so erwiese sich der theologische Begriff einer übernatürlichen Gottähnlichkeit als unhaltbar“ (Neue Unters. S. 448 ff). Der Polemiker übersieht aber, daß hier nicht in Frage steht, in wiefern Gott überhaupt am vollkommensten sich offenbaren könne, und ebenso wenig, in wiefern Gott durch die übernatürliche positive Offenbarung und durch die übernatürliche Gnadenordnung wirklich sich geoffenbart habe, sondern daß hier nur von der natürlichen Offenbarung Gottes und der natürlichen Stellung des Menschen in der kreatürlichen Ordnung der irdischen Wesen die Rede ist. Kein Theologe wird daher bestreiten, daß die menschliche Seele das höchste und vollkommenste Abbild Gottes innerhalb der natürlichen irdischen Schöpfung sei.

c) Da die Gottesidee somit ihren Grund in der Gottebenbildlichkeit des Menschen hat, läßt sich die Entstehung und das Wesen der Gottesidee näher erkennen, wenn untersucht wird, worin die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott besteht. Nach der christlichen Lehre liegt letztere in der geistigen Natur, in der Seele des Menschen. „Seinem substantiellen Wesen nach betrachtet ist der Geist Verstand (im weitesten Sinn des Wortes), das ist Wahrnehmungs- Denk- und Erkenntniß-Vermögen, und Wille, das ist Vermögen zu wollen und zu wirken“ (Kuhn S. 807). Aber diese abstrakte Auffassung bildet nur die erste, unterste Stufe der Gottebenbildlichkeit und genügt nicht, um dieselbe erschöpfend zu erklären. Denn Gott ist niemals und in keiner Weise blos substantieller und potentieller Geist, d. h. in der

endlichen Weise Verstand und Wille, lediglich Vermögen zu denken nnd Kraft zu wollen, und noch weniger ist er dies in unvollkommener Weise. Vielmehr ist Gott von vorn herein, von Ewigkeit und durchaus aktueller, persönlicher Geist, also actu denkender Verstand und actu wirkender Wille, und er ist dieses in absolut vollkommener Weise, also im höchsten Maße denkender Verstand, das ist absolute Weisheit und Allwissenheit, und in vollkommenster Weise wollender Wille, das ist absolute Güte, Heiligkeit, Gerechtigkeit u. s. w.

Der menschliche Geist dagegen erhebt sich allmälich aus der Substantialität in die Subjektivität, wird erst wirklicher, aktueller, subjektiver oder persönlicher, d. h. selbstbewußter und mit Bewußtsein frei sich bestimmender und so erkennender und wollender Geist und zwar unter gewissen Voraussetzungen und Bedingungen im Fortgang seiner zeitlichen Entwicklung, der eine in mehr, der andere in weniger vollkommener Weise (cf. S. 794). Da aber Gott dem Menschen keine andere Bestimmung geben konnte, als das Wahre zu erkennen und das Gute zu erstreben und so eine ewige Glückseligkeit in Gott, der höchsten und ewigen Wahrheit und dem höchsten Gute, zu erlangen, muß auch angenommen werden, daß die geistigen Vermögen ursprünglich nicht unbestimmt und leer, sondern mit den zur Erreichung des Endziels erforderlichen Bestimmtheiten und Eigenschaften ausgerüstet seien. Jedoch reden wir hier nicht von der durch die positive Offenbarung gelehrten übernatürlichen Ausrüstung des Menschen, sondern von der natürlichen Beschaffenheit. Was diese betrifft, so lehrt die unbefangene Erfahrung und bestätigt die psychologische Wissenschaft, daß der Mensch

natürliche Triebe nach dem Wahren, Guten und Schönen, ein Verlangen nach Glückseligkeit und namentlich ein Sittengesetz in sich trägt, das ihn befähigt, Gutes und Böses zu unterscheiden, und ihn antreibt, jenes zu thun, dieses zu meiden. Diese Triebe, Anlagen und Bestimmtheiten, womit der menschliche Geist von Natur durch den Schöpfer ausgerüstet ist, bilden insofern eine besondere Art der göttlichen Offenbarung, als sie nicht in den andern irdischen Geschöpfen, welche keine geistige Seele haben, vorkommen können. Während Gott an und in den Kreaturen überhaupt vorzüglich seine Allmacht und Weisheit offenbart, reflektirt sich im menschlichen Geiste insbesondere Gottes unendliche Wahrheit, Güte, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Schönheit. Diese ursprüngliche geschöpfliche Ausstattung des menschlichen Geistes mit geistig-sittlichen Trieben und Bestimmtheiten können wir als die zweite Stufe der natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen bezeichnen.

Indem nun der Mensch im Fortgange seiner naturgemäßen Entwicklung zum Selbstbewußtsein kommt und eine das Wahre, Gute, und Schöne erkennende, wollende und empfindende Person wird, erweisen sich die angebornen Triebe und Qualitäten wirksam und lebendig. Dieselben bilden die Quellen und Ursachen, welche bewirken, daß der Mensch zugleich in und mit der empirischen Wahrnehmung ohne viele Mühe sofort beim Beginne des reflektirenden und diskursiven Denkens die höchsten religiösen, sittlichen, rechtlichen und ästhetischen Wahrheiten erkennt. Als solche die höhern Vernunftwahrheiten aktuell erkennende und das höchste Gut erstrebende Person, als geistig-sittliche Persönlichkeit, steht der Mensch

auf der dritten und höchsten Stufe der natürlichen Ebenbildlichkeit mit Gott. Dadurch aber, daß die angeborenen Triebe und Bestimmtheiten bei der Entwicklung zur aktuellen Person und auf dieser Stufe selbst fortdauernd wirksam und lebendig sich erweisen, können wir sie als die Grundlagen oder als das Material für die Gottesidee betrachten. Sobald nemlich der Mensch anfängt, als aktuelle Person sich selbst, sein Denken und Wollen zu beherrschen, sich selbst zu besitzen, sich aus sich und durch sich zu bestimmen, entsteht in ihm auch sofort unwillkürlich und ohne bewußte Reflexion das zunächst dunkle und unbestimmte Bewußtsein, daß er nicht ein absolutes oder unabhängiges Wesen ist, daß er also nicht Gott oder demselben wesensgleich ist, daß er vielmehr trotz seiner Erhabenheit als Geist über alle anderen sichtbaren Geschöpfe ein physisch, geistig und sittlich unvollkommenes, abhängiges und der vollen Glückseligkeit entbehrendes Geschöpf ist. Mit diesem dunkeln und unbestimmten Bewußtsein verbindet sich zugleich das Gefühl der moralischen Verantwortlichkeit und das unwillkürliche Verlangen nach wahrer ewiger Glückseligkeit. Indem aber dieses dunkle Bewußtsein, Gefühl und Verlangen sich bildet, entsteht zugleich die unwillkürliche Ahnung und eine unbestimmte Wahrnehmung im eigenen Geiste, daß er nur das schwache Abbild eines absoluten Wesens ist, welches der Ursprung und das Urbild aller Wahrheit, Güte und Schönheit ist, und welches insbesondere der Urheber und das Endziel des eigenen Geistes, der höchste Richter und die Quelle der wahren Glückseligkeit ist. Diese unwillkürliche Ahnung oder dieses unmittelbare Innewerden Gottes muß um so kräftiger und wirksamer sein, als die

Geschöpfe in einem fortdauernden und überhaupt ganz andern, nähern und innigern Verhältnisse zu ihrem göttlichen Schöpfer stehen, als die menschlichen Werke zu ihrem menschlichen Werkmeister. „Der Urheber der Welt ist auch ihr Träger, Erhalter und Leiter; als solcher ist er den von ihm ins Dasein gerufenen Dingen allzeit gegenwärtig und zwar nicht blos von außen auf sie einwirkend durch seine allmächtige Kraft, sondern mit seinem Wesen sie selbst innerlich durchdringend" (Kuhn, S. 6). Vornehmlich aber im Menschen als dem einzigen mit einem Gott ebenbildlichen und unsterblichen Geiste ausgerüsteten irdischen Geschöpfe ist Gott wieder in wesentlich anderer vollkommenerer Weise als in den übrigen irdischen Geschöpfen erhaltend und leitend gegenwärtig. „Er ist nicht fern von uns; denn in ihm leben, weben und sind wir" (Apostelgesch. 17, 26.). „Die Vorsehung Gottes ist aber nicht blos insofern bei der Erzeugung des natürlichen Gottesbewußtseins betheiligt, als ihre Fügungen in die Sichtbarkeit treten und so vom Dasein Gottes Zeugniß ablegen, sie ist auch insofern daran betheiligt, als sie thätig eingreift, um den Menschen durch ihre Leitung zur Erkenntniß Gottes zu führen . . . Dazu kommt noch, daß Gott bei der Vorsehung, die er der äußern Natur angedeihen läßt, speziell auf den Nutzen des Menschen und die Weckung der Gotteserkenntniß in ihm Bedacht nimmt (vgl. Apstlgesch. 14, 16); wir können jenes (die Hülfe, wodurch Gott im Menschen und mit ihm thätig ist, auf daß er die nothwendige Erkenntniß erlange) die innere, dieses die äußere Vorsehung nennen. Beide wirken zusammen bei der Leitung der Geschicke des Menschen, die wieder speziell auf die Förderung der Er-

kenntniß und Anerkennung Gottes abzielt, wie der h. Paulus selbst ausdrücklich bezeugt (Apstlgsch. 17, 26 und 27)" (Wieser, Ztschr. f. k. Theol. IV. H. S. 738. 1879).

So kommt es nun, daß dem endlichen Geiste in dem Zurückgehen auf sich selbst, in der Einkehr zu sich unwillkürlich das Bild Gottes, dessen Spiegel er κατ' ἐξοχήν ist, vor das geistige Auge tritt. Dieses von dem Geiste unwillkürlicher Weise in sich selbst wahrgenommene, empfundene, geschaute Bild ist die Gottesidee, und insofern diese in dem kreatürlichen oder natürlichen Verhältnisse des menschlichen Geistes zu Gott gründet, wird sie eine angeborene oder anerschaffene genannt. Aus der bisherigen Entwicklung geht hervor, daß Gott sich in mannigfaltiger Weise in den verschiedenen geistigen Vermögen und in deren Bethätigung offenbart und die Gottesidee gleichsam das Gesammtbild ist, in welchem die mannigfaltigen Strahlen der Offenbarungen Gottes im Spiegel der menschlichen Seele sich vereinigen. Sie hängt auch aufs innigste zusammen mit den andern religiösen Vernunftideen, den Ideen der Unsterblichkeit der Seele, der sittlichen Freiheit und des natürlichen Sittengesetzes. Ferner ist einleuchtend, daß „die Gottesidee nicht etwa ausschließlich als intellektuelle Anschauung (theoretische Vernunftwahrnehmung) gedacht werden darf, sondern ebensowohl von der praktischen Seite her bestimmt gedacht werden muß" (Kuhn S. 615). Sie gründet in der Gesammtheit der geistigen Vermögen und bildet sich durch die vereinigte, wechselseitig sich durchdringende und ergänzende Bethätigung des Erkenntniß- Willens- und Gefühlsvermögens.

Wenn man die Art und Weise in's Auge faßt, in

welcher die bisher in ihrer Entstehung und ihrem Wesen beschriebene Gottesidee sich äußert und bei der wirklichen Gotteserkenntniß mitwirkt, kann man mit Hamma (Gesch. und Grundfr. der Metaphysik, Freiburg in B. 1876) sagen: „Die Gottesidee ist das Gravitiren des Menschen, des einzelnen wie des ganzen Geschlechts, und zwar des ganzen Menschen nach seinem Erkennen, Wollen und Fühlen gegen den Einen Mittelpunkt hin, von welchem er ausgegangen ist. Dieses Gravitiren des Menschen äußert sich zunächst im Gefühl der Abhängigkeit, dann im Sehnsuchtsgefühl nach Höherem als diese Welt ist, und zuletzt im Pflichtgefühl, und diese drei Anlagen der menschlichen Natur in ihrer Verbindung und Verschmelzung sind das, was man Gottesidee nennt. Sie leiten den Menschen bei seinem Suchen nach Gott und leiten ihn desto sicherer, je bestimmter sie sind. — Die in unserer Natur angelegte Ahnung des wahren Gottes leitet unsere Schlüsse" (S. 121).

Die bisherigen Entwicklungen lassen bereits erkennen, „daß wir uns die Gottesidee nicht vorstellen dürfen als in uns liegenden, fertigen Begriff, als genau fixirtes Bild, als mathematische Form" (Hamma, l. c. S. 121). Aber wegen der vielfachen Mißverständnisse, die in dieser Beziehung vorkommen, müssen wir näher auf diesen Punkt eingehen. Wiederholt und nachdrücklich hat Kuhn erklärt, daß die Gottesidee an und für sich keinen begrifflich formulirten Inhalt hat. Die Gottesidee ist „kein begrifflich formulirter Inhalt, sondern vielmehr dem Lichte zu vergleichen, in welchem die Welt betrachtet werden muß, um zu erkennen, daß Gott ist und was er ist" (Kath. Dogm. S. 668). „Die dem Geiste eingeborne und, wenn

er wirklich und wahrhaft vernünftig ist, auch zum Bewußtsein kommende Gottesidee ist für sich allein nur erst der Anfang und das Prinzip der Gotteserkenntniß, nur gleichsam der Selbstlauter des Wortes Gott, zu dem noch die Mitlauter fehlen. Diese kommen ihm aus der Betrachtung der Welt im Lichte der ihm einwohnenden Idee Gottes zu. So erst constituirt sich die Gotteserkenntniß im Geiste, diesen Verlauf nimmt sie" (S. 545).

Wir müssen demnach die Gottesidee als das lebendige Agens im Geiste des Menschen, als den lebendigen fruchtbaren Keim oder die Wurzel seines wirklichen objektiven Gottesbewußtseins fassen. Damit der Mensch zum wirklichen Gottesbewußtsein oder zur Erkenntniß, daß Gott ist und was er ist, komme, muß einerseits jener Keim durch die Selbstthätigkeit des Geistes entfaltet und andererseits die Idee des subjektiven Geistes objektiv ausgestattet, durch die Wahrnehmung des Wirklichen außer ihm zum objektiven Bewußtsein erhoben werden. Die wirkliche Erkenntniß Gottes ist also „ein Produkt des vernünftigen, auf die unmittelbare Gottesidee sich stützenden und in der Betrachtung der Welt ihren Rückhalt findenden, durch diese sich vermittelnden Denkens" (Kuhn, S. 441). Die Gottesidee bildet daher nur ein „Element" (cf. S. 591) oder das subjektive Medium der natürlichen Gotteserkenntniß und ist für sich etwas Unbestimmtes, Unvollendetes, Subjektives. „Es läßt sich aus der Gottesidee für sich allein so wenig als aus dem logischen Begriff des denkbar Höchsten das Dasein Gottes ableiten, weil sie keinen bestimmten Inhalt hat, eben bloße Idee ist" (S. 668).

Aber auch lediglich durch denkende Betrachtung der

Außenwelt ohne Mitwirkung der Gottesidee kommt die unmittelbare und unwillkürliche Gotteserkenntniß nicht zu Stande. Denn die endlichen Dinge weisen zwar im allgemeinen auf ein Unendliches hin und setzen eine absolute Ursache voraus. Aber das Bewußtsein, daß diese unendliche Ursache ein unendlicher persönlicher Geist nach Analogie des endlichen Geistes ist, entsteht in Kraft und Folge der Gottesidee. Beide Quellen also, die denkende Weltbetrachtung und die in der Vernunft vorhandene Gottesidee, bewirken zusammen und vereinigt das unwillkürliche Gottesbewußtsein, die unmittelbare Gotteserkenntniß. „Der menschliche Geist, wenn er sich aus seiner unmittelbaren Befangenheit im Sinnlichen und räumlich Gegenwärtigen herausarbeitet und zu denken anfängt, erfaßt die Idee des Unendlichen, des Grundes der Dinge. Und wenn ihm gleichzeitig mit dieser Erhebung aus dem Sinnlichen das Licht seiner Vernunft aufgeht, und die sinnlichen Nebel der Erscheinungswelt durchbrechend das Uebersinnliche ihn gewahren läßt, so erfaßt er den unendlichen Grund des Endlichen als den über alles erhabenen, an und für sich seienden absoluten Geist, das ist als Gott" (Kuhn, Kath. Dogm. S. 892). Wenn Schäzler das Wesen der Gottesidee und deren Verhältniß zur wirklichen Gotteserkenntniß richtig aufgefaßt hätte, würde er von dem Kuhn'schen Satze, „daß der Geist zwar an der Hand der denkenden Weltbetrachtung zur wissenden Erkenntniß Gottes komme, daß aber nur die im Lichte der unmittelbaren Gottesidee betrachtete Welt zu Gott führe" (S. 609), sicherlich nicht behauptet haben, daß ein schönerer circulus ... sich schwerlich finden lassen dürfte" (vgl. Neue Unters. S. 544).

d) Von der größten Wichtigkeit für das Verständniß der Gottesidee ist die Beachtung der Bedingungen und Voraussetzungen, unter welchen die Gottesidee als wesentliches Moment der Gotteserkenntniß wirksam ist. Die Kraft und Wirksamkeit oder die Lebendigkeit der Gottesidee hängt nemlich einerseits von der normalen physischen und psychischen, andererseits von der normalen sittlichen Entwicklung des Menschen ab. „Die Gottesidee ist, wie Tertullian sagt, die natürliche Mitgift des vernünftigen Geistes. Allein obwohl die Idee von Gott dem Menschen als Ebenbild Gottes von Natur eingepflanzt ist, so ist vor allem dies nicht so gemeint, als ob schon das unmündige Kind von Gott wisse, Gottes inne werde. Denn im Kinde ist die Vernunft noch eine in ihrem Keime verborgene, schlummernde Kraft, und durch die göttliche Fürsorge ist es weislich gefügt, daß dem seiner selbst noch nicht mächtigen, unmündigen Geiste in seinem Erzieher (der ursprünglich Gott selbst war) eine aktive Vernunft zur Seite steht, die ihm für das höchste Interesse seines Daseins und Lebens (Joh. 17, 3) eben das — nicht mehr — leistet, was dem in die Erde gesenkten fruchtbaren Samenkorn Licht und Wärme, Regen und Feuchtigkeit leisten, unter deren Einfluß es keimt, wächst und Frucht bringt — in Kraft seiner eigenen Natur, nicht in Kraft des äußern Lichtes u. s. f. Denn die Gottesidee ist in der Vernunft des Menschen innerlich angelegt, sie ist ihm keine bloße Tradition durch das Wort eines ihm äußerlichen Geistes" (Kuhn l. c. S. 611). Also nur in demjenigen entwickelt sich die im Geiste von Natur innerlich angelegte Gottesidee und kommt es zum wirklichen Gottesbewußtsein,

welcher unter den gewöhnlichen Voraussetzungen eines leiblichen und geistigen Wachsthums den normalen Gebrauch seiner intellektuellen Vermögen erlangt hat.

Zu dieser ersten Bedingung kommt die zweite und wichtigste, welche in der sittlichen Natur des Geistes besteht. Die Seele, der Geist des Menschen ist zwar ein Spiegel Gottes, aber kein unwandelbarer Spiegel, so daß er immer und unter allen Umständen das Bild Gottes reflektirte und dem Menschen zum Bewußtsein brächte. Gleichwie (sagt Theophilus von Antiochien, vgl. Kuhn S. 544) der Weltspiegel glänzend sein muß, um einen Gegenstand zu reflektiren, und eben geschliffen, um ihn getreu und wahr zu reflektiren, so muß auch die Seele des Menschen rein beschaffen und sittlich normal ausgebildet sein, wenn sie ihm Gott zeigen soll. Der in das Sinnliche versunkene, verkommene Mensch, dessen Vernunft durch Unvernunft getrübt ist, wird Gottes nicht wahrhaft inne. „Nur die reine Vernunft, die Vernunft des Vernünftigen vernimmt Gott; der Thor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott" (Kuhn, S. 611).

„Die Wahrnehmung Gottes und des Göttlichen, wie sie in ihrer Vernunft (sc. der menschlichen Seele) natürlich angelegt und wozu sie durch ihre Natur aufgelegt, disponirt ist, ist als effektive und wahre durch ihre eigene Reinheit und Integrität bedingt; diese aber beruhen auf der lebendigen und ungeschwächten Wechselwirkung ihres theoretischen und praktischen Vernunftvermögens, der Vernunft und des Gewissens" (ib. S. 612).

Obwohl die wirkliche Gotteserkenntniß, das lebendige Gottesbewußtsein von der sittlichen Beschaffenheit der Seele abhängt, so soll damit aber nicht behauptet werden, daß

der sündhafte Mensch aufhöre, überhaupt vernünftiges Wesen und Gottes Ebenbild zu sein. Um hier jedem Mißverständniß vorzubeugen, erklärt Kuhn ausdrücklich: „Die Seele des sündhaften, in das Sinnliche versunkenen Menschen verliert ihre Vernunft an sich nicht, also auch nicht das Vermögen, Gott zu erkennen. Die Gottesidee ist und bleibt ihr natürlich eigen. Gott offenbart sich in ihr, so gewiß sie Gottes Ebenbild ist und bleibt. Aber die Gottesidee tritt ihr gar nicht oder nicht in ihrer Wahrheit und Reinheit ins Bewußtsein; Gott offenbart sich ihr, aber ihr wird Gott nicht offenbar" (S. 612). Trotz dieser bestimmten Erklärung behauptet Schäzler: „Wer daher mit Kuhn die göttliche Ebenbildlichkeit des menschlichen Geistes in sein Gottes bewußtsein verlegt, der muß sich zu der Folgerung bekennen, es gehe ihm zugleich mit diesem auch jene, d. h. seine vernünftige Natur — verloren. ... Der Sünder verliert daher in dem Maße, als ihm das Gottesbewußtsein schwindet, — seine kreatürliche Vollkommenheit, seine „„aktive Vernunft"", weil ihr „„Auge"", kurz die „„wirkliche und wahrhafte Vernünftigkeit"" (Neue Unters. S. 450 f.). Wie eben gezeigt (cf. S. 24 ff.), muß man die Seelenvermögen an sich oder in abstracto, insbesondere das Denk- und Willens vermögen des Menschen unterscheiden von dem aktuellen Denken und Wollen des zum Selbstbewußtsein gekommenen, zur aktuellen Person gewordenen Menschen. Als selbstbewußte aktuelle Person hat der Mensch immer eine bestimmte Geistes- und Willensrichtung, welche theils auf einer ursprünglichen Anlage beruht, theils durch Erziehung und Selbstbestimmung entstanden ist und die Persönlichkeit des Menschen ausmacht.

In der dem göttlichen Willen entsprechenden geistig-sittlichen Beschaffenheit des Menschen besteht dessen wahre **Vernünftigkeit.** Wo diese vorhanden, da ist die Gottesidee lebendig und wirksam, da ist „religiöser oder göttlicher Sinn“ vorhanden. Je mehr der Mensch aber gegen sein Gewissen handelt und den religiösen Sinn niederhält, desto weniger lebendig und wirksam ist die Gottesidee, und desto unvollkommener, schwächer oder verzerrter auch das Gottesbewußtsein. Aber trotzdem bleibt selbst der schlechteste, religiös verkommenste Mensch quoad substantiam ein Ebenbild Gottes und kann in Bezug auf die rein weltlichen Erkenntnisse und Wissenschaften die größte Kraft und Leistungsfähigkeit entwickeln, während er die wahre religiös-sittliche Vernünftigkeit und somit nach dieser Seite die göttliche Ebenbildlichkeit verloren hat. Dazu kommt, daß ein solcher Mensch immer wieder „vernünftig“ werden, d. h. die rechte religiös-sittliche Vernunft- und Willensrichtung wiedergewinnen und somit auch zum wirklichen wahren Gottesbewußtsein gelangen kann.

Sind die angegebenen Bedingungen und Voraussetzungen beim Menschen vorhanden, steht er also in seiner „kreatürlichen Vollkommenheit“ da, dann wird sich die Gottesidee in ihm stets lebendig und wirksam erweisen. Unter dem Einfluß einer vernünftigen Erziehung wird zugleich mit der erwachenden Sinnenthätigkeit und Verstandesreflexion auch der innere „göttliche Sinn“, die Gottesidee erwachen und wirksam werden. Diese wird dem Geiste vorleuchten bei der Betrachtung des Weltalls, und sofern er im Sinnlichen nicht ganz befangen bleibt, ihn im Fortgang seiner Entwicklung, seiner intellektuellen

und moralischen Ausbildung und Erstarkung zum Glauben an Gott führen. „Unbestreitbar äußert sich die Religion zunächst im Gefühle (wie überhaupt das Gefühl das Erste und Unmittelbarste in der geistigen Sphäre ist), und tritt erst in ihrem zweiten Stadium als intellektuelle Anschauung, als Vernunftwahrnehmung auf. Ebenso gewiß ist dieses Vernehmen des Göttlichen in seinem Anfang noch ein sehr unvollkommenes, der Form nach sinnlich und dem Inhalte nach beschränkt, und wird vollkommener nur nach und nach, in dem Maße, als sich die Vernunft über die Sinnlichkeit erhebt und als reine Vernunft wirksam wird, ein Fortschritt, der nicht ohne die Vermittlung der Erziehung und Bildung erfolgt. Endlich soll auch nicht geleugnet werden, daß in demselben Grade als der Mensch sich selbst und die Welt durch Beobachtung und Nachdenken besser kennen lernt, auch seine religiösen Begriffe bestimmter und richtiger werden" (Kuhn, Einl. in d. k. Dogm. 1 Aufl. S. 24).

Aber zu dieser Erkenntniß Gottes und des Göttlichen, zur Bildung dieses religiösen Glaubens bedarf der Mensch weder vieler und mannigfaltiger Erfahrung und komplicirter Beobachtung, noch vorgeschrittener Verstandesbildung und tieferen Nachdenkens, sondern vornehmlich eines einfältigen, reinen Herzens, des innern lebendigen göttlichen Sinnes (Matth. 5, 18). Darum klagt der Apostel Paulus die götzendienerischen Heiden, welche die Kreaturen statt des Kreators verehrten, nicht etwa der Verstandesschwäche, der Unerfahrenheit oder einer mangelhaften Bildung in Bezug auf die weltlichen Wissenschaften an, sondern er klagt sie der Ungerechtigkeit an, durch welche sie die Wahrheit niedergehalten, unterdrückt hätten

und schreibt ihre Kreaturvergötterung der Taubheit und Blindheit ihres Herzens zu (vgl. Röm. 1, 21 f.). Etwas anderes und verschieden von dieser unmittelbaren Gotterkenntniß des schlichten, unbefangenen, gesunden Menschenverstandes ist die streng wissenschaftliche, rein theoretische Erkenntniß Gottes, welche in der rein objektiven Beweisführung für Gottes Dasein und in der methodischen Entwicklung der Eigenschaften des göttlichen Wesens besteht, wie im folgenden Theile gezeigt werden soll.

Die bisher beschriebene Abhängigkeit der Gottesidee und somit auch der unmittelbaren Gotteserkenntniß von der moralischen Beschaffenheit wird durch die tägliche Erfahrung und die Geschichte bestätigt. Denn einerseits ist es Thatsache, daß in Folge der anerschaffenen Gottebenbildlichkeit jeder Mensch nach Gott sucht, und daß bei allen Völkern, mögen sie noch so roh und ungebildet sein, ein gewisser Gottesglaube sich findet. Es wird allgemein zugegeben, daß selbst bei den wildesten Völkern wenigstens einige religiöse Vorstellungen und Uebungen vorkommen. Solche Fälle aber, wo ein Mensch ohne jede Religion ist und niemals nach Gott sucht oder jede Ahnung Gottes oder jede Sehnsucht nach ihm von sich selbst leugnet, also dem nakten positiven Atheismus huldigt, werden vielleicht niemals, sicherlich aber selten vorkommen. Andererseits ist es Thatsache, daß viele Menschen den wahren Gott nicht finden, vielmehr in falschen religiösen Vorstellungen befangen sind. Diese Erscheinung läßt sich nur aus dem Umstande erklären, daß die wahre Gotteserkenntniß durch eine vernünftige Erziehung und insbesondere durch die rechte geistig-sittliche Beschaffenheit des Menschen bedingt ist, beide Bedingungen aber viel-

fach bei einzelnen Menschen wie ganzen Völkern mangelhaft oder ganz verkehrt sind. Daher geben die polytheistischen, dualistischen, pantheistischen Vorstellungen von der Gottheit, wie sie in der Geschichte der Menschheit und heute noch vorkommen, einerseits Zeugniß, daß die anerschaffene Gottesidee im Innersten des Menschen eine unvertilgbare Kraft bildet, die sich auch in den trübsten religiösen Verwirrungen noch geltend macht; andererseits beweisen sie, daß mangelhafte Erziehung, einseitige Verstandesthätigkeit, ausschließliche Beschäftigung mit materiellen Dingen und vor allem sittliche Versunkenheit den innern religiösen Sinn, die Gottesidee schwächen, verdunkeln und nicht zur rechten Wirksamkeit und Geltung kommen lassen (vgl. Kuhn, S. 687).

e) Nachdem gezeigt ist, was die Gottesidee ist, wie sie sich entwickelt und wie auf Grund derselben die thatsächliche gemeinmenschliche Gotteserkenntniß entsteht, fragt es sich, welche Gewißheit mit dieser Gotteserkenntniß verbunden ist. Nach der platonisch-patristischen Lehre ist die Gewißheit der gemeinen, unmittelbaren Gotteserkenntniß nicht von der Art, wie die Gewißheit solcher Erkenntnisse, welche ausschließlich durch objektive Kriterien, durch sinnliche Erfahrung, formelle Reflexion und Schlußfolgerung, also durch eigentliche objective Beweise vermittelt werden. Die Gotteserkenntniß ist nicht mit einer rein verstandesmäßigen, rein intellektuellen, ausschließlich objektiv evidenten Gewißheit verbunden, sondern mit einer solchen, welche in der geistig-sittlichen Natur des Menschen wurzelt, von daher ihre Kraft empfängt und auf diese Weise eine ganz entschiedene, feste, zweifellose, aber subjektive, persönliche Ueberzeugung bewirkt.

Diese Eigenthümlichkeit der gemeinen natürlichen Erkenntniß und Gewißheit Gottes liegt sowohl in dem Wesen Gottes, als in der Natur des Menschen, also zugleich in dem Objekte und Subjekte der Erkenntniß begründet. Es handelt sich nemlich bei der Erkenntniß Gottes nicht um weltliche Dinge, um sinnenfällige Gegenstände oder um rein abstrakte Wahrheiten, die mit der letzten und höchsten Bestimmung, mit dem Seelenheile des Menschen unmittelbar nichts zu schaffen haben. Gott ist auch nicht das Absolute oder Unendliche im allgemeinen oder abstrakten Sinne; er ist mehr als die absolute Wirklichkeit, der Urgrund aller Dinge. Gott ist der absolut Seiende, das Endziel des vernünftigen Geistes, das höchste Gut, in dem wir das ewige Leben haben, wenn wir an ihn glauben und ihn lieben; er ist das höchste Wesen zu dem wir und das zu uns in einem persönlichen Verhältnisse steht (vgl. Kuhn, S. 624). Es ist daher undenkbar, daß wir von dem Dasein und Wesen des wahren Gottes auf dieselbe Art und mit derselben Evidenz wissen, daß wir die Erkenntniß und Gewißheit von Gott auf dieselbe Weise, durch dieselbe verstandesmäßige Operation des Geistes gewinnen sollten, wie wir die Wahrheit geometrischer Sätze und logischer Gesetze erkennen. „Dieser Gott wäre vielmehr der Götze unseres eigenen Denkens, der sich über Gott erhebenden, sich an seine Stelle setzenden Vernunft," wie es beim idealistischen Pantheismus Hegels wirklich der Fall ist. Ebensowenig kann uns das Dasein Gottes in derselben Weise gewiß sein, als das Dasein der Welt und der sichtbaren Dinge. „Der Gott, welchen wir auf diese Weise erkennen und materiell demonstriren können, ist das pantheistische Absolute. Es wäre das chimärische

immanente Grundwesen der Weltdinge, welches wir in ähnlicher Weise erkennen würden, wie mit der Wahrnehmung eines einzelnen sinnenfälligen Dinges die Erkenntniß seines Wesens verbunden ist. Die Erkenntniß Gottes und die Gewißheit von seinem Dasein ist weder von der Art der logischen und mathematischen Erkenntnisse und ihrer Gewißheit, noch von der der naturwissenschaftlichen. „Die Vernunft, die Gott erkennt und seines Daseins gewiß ist, ist nicht etwa ein bloßes Denken, eine rein theoretische Funktion des Geistes, wie etwa das Zählen und Messen; sie ist nicht etwa blos der ratiocinirende Verstand, wie er in den Naturwissenschaften thätig ist, indem er Erscheinungen zählt und mit einander combinirt. Die Vernunft des Menschen ist kein bloßes intellektuelles Vermögen des Geistes, sondern wesentlich ein praktisches, das mit seiner Persönlichkeit zusammenhängt" (S. 625). „Es ist ein Irrthum zu glauben, die logische oder mathematische oder sinnliche Evidenz sei überhaupt und schlechthin die höchste. Sie ist das nur für den denkenden Geist als solchen oder für den sinnlichen Menschen als solchen. Die Gewißheit des Gottesbewußtseins ist von ganz anderer Art und darf nicht ohne weiteres mit jenen verglichen oder nach ihnen gemessen werden. Sie ist die Evidenz für den menschlichen Geist als solchen in der Totalität seines zugleich intellektuellen und moralischen Wesens, näher die Evidenz des persönlichen Geistes. So ist sie in der That die höchste. Dem religiös Gläubigen, der dieses wirklich und vollkommen ist, ist das Dasein Gottes gewisser als das eigene Dasein; ihm tritt an die Stelle des cogito ergo sum das deus est ergo sum" (Kuhn, S. 626).

Weil diese persönliche, unmittelbare Gewißheit vornehmlich auf dem unmittelbaren Zeugniß der eigenen Natur beruht und in dem unwillkürlichen Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit derselben besteht und nicht ausschließlich durch sinnliche oder verstandesmäßige Evidenz hervorgerufen wird, nennt man sie auch Glauben. „Die tiefste Wurzel und die eigentliche Kraft (die beseligende) der Erkenntniß Gottes ist der Glaube; wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist und denen, die ihn suchen, ein gerechter Vergelter ist (Hebr. 11, 6)." Der Glaube, durch den wir Gott erkennen und alles dessen, was er ist und thut gewiß sind, und in dem wir uns an ihn gebunden, ihm verhaftet und verpflichtet wissen: zu sollen, was Er will — dieser Glaube ist nicht blos ein unmittelbares, weder auf der Erfahrung dessen, was wir sehen oder besitzen, noch auf Verstandesschlüssen beruhendes Wissen, sondern auch ein freiwilliges, aus der ganzen Persönlichkeit des Menschen, insbesondere auch aus seinem sittlichen Bewußtsein und Gewissen entspringendes Fürwahrhalten. Est autem fides *sperandarum* substantia rerum, argumentum *non apparentium* (Hebr. 11, 1). Alles dieses muß zunächst von dem übernatürlichen christlichen Glauben gesagt werden; aber es trifft auch bei dem natürlichen unmittelbaren Gottesbewußtsein zu, welches von Kuhn natürlicher Glaube oder Vernunftglaube genannt wird. „Alle Gotteserkenntniß beruht auf Glauben"; aber außerhalb des Bereichs der übernatürlichen Offenbarung beruht er „nicht auf übernatürlichem, sondern auf natürlichem oder Vernunftglauben" (vgl. Kuhn, Dogm. S. 623). Da Kuhn überhaupt in allen seinen Schriften das thatsächliche unmittelbare Be-

wußtsein der übersinnlichen Wahrheiten Glauben nennt und dabei ausdrücklich und ganz bestimmt den natürlichen oder Vernunft-Glauben von dem übernatürlichen oder christlichen Glauben unterscheidet, so ist es sehr merkwürdig, daß Schätzler diese Unterscheidung übersieht und durch die Vermengung der beiden Arten von Glauben Gelegenheit findet, dem Professor Dr. von Kuhn die gröbsten dogmatischen Irrthümer unterzuschieben (vgl. Neue Unters. S. 418 ff., die ersten Glaubensbeschlüsse des vat. Conc., S. 38 f.).

Auch wird durch die Anwendung des Wortes „Vernunftglauben" nicht, wie Heinrich meint, „die Gefahr nahe gelegt, daß der übernatürliche Glaube . . . mit dem s. g. natürlichen Glauben . . . vermischt werde" (Dogm. Theol. III, S. 174 Anmerkung). Denn der Unterschied zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Glauben ist ein wesentlicher und denkbar größter. Der positive, übernatürliche Glaube ist ein unter Mitwirkung der innern übernatürlichen Gnade entstandenes unbedingtes Fürwahrhalten der positiv geoffenbarten Wahrheiten auf Grund der göttlichen Auktorität. Der Vernunftglaube dagegen umfaßt diejenigen übersinnlichen Wahrheiten, welche aus der natürlichen Offenbarung Gottes durch die Kraft der eigenen Vernunft mit Gewißheit erkannt werden können. Derselbe beruht demnach auf subjektiv-persönlicher Erfahrung und Einsicht und bedarf nicht der innern übernatürlichen Gnadenunterstützung und der positiven Belehrung; er kommt durch die naturgemäße Bethätigung der eigenen natürlichen Vermögen und Anlagen des Geistes zu Stande, und seine Gewißheit gründet in dem unwillkürlichen Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit der eigenen

Natur. Insofern es aber in der Macht des freien Willens steht, in jener Entwicklung und Bethätigung der geistigen Anlagen gegen Vernunft und Gewissen vorzugehen und dieses zustimmende Vertrauen zu den unmittelbaren Vernunftüberzeugungen aufzugeben, wird das unmittelbare Bewußtsein mit Recht Vernunftglaube oder freiwilliges Wissen genannt. Somit besteht die Aehnlichkeit beider Arten von Glauben nur darin, daß beide nicht durch rein objektive, formelle Schlußfolgerungen mit mathematischer Evidenz erzwungen werden können.

Ebensowenig jedoch, als der positive christliche Glaube ein willkürlicher und grundloser ist, kann in Bezug auf den natürlichen Glauben behauptet werden, „daß die Gewißheit der übersinnlichen Wahrheiten und zumal des Daseins Gottes lediglich auf diesem freiwilligen Fürwahrhalten beruhe, und daß der Wille ... der letzte Gewißheitsgrund dieser Wahrheiten für unsere Vernunft sei" (Heinrich, dogm. Th. B. I, S. 203). Das wäre ja ungefähr so, als wenn da, wo die Gründe fehlten, der Wille oder vielmehr die Willkür ergänzend einträte nach dem Satze: stat pro ratione voluntas. Nach Kuhn ist der freie Wille thatsächlich und concret betrachtet (cf. oben S. 25 f.) nicht ein blos formales Vermögen, sondern ein irgendwie charakterisirtes, mit einer bestimmten moralischen Richtung ausgestattetes Vermögen, und in dieser seiner sittlichen Qualität wirkt er bei der Gotteserkenntniß mit. Je entschiedener der Wille des Menschen auf das sittlich Gute gerichtet ist, desto lebendiger und kräftiger ist auch der religiöse Sinn, die Gottesidee, und desto leichter und bestimmter wird der Mensch durch die denkende Betrachtung der Außenwelt im Lichte der Gottes-

idee Gott wirklich erkennen. Je mehr aber der Wille des Menschen von bösen Neigungen beherrscht, je mehr er auf das Sinnliche gerichtet ist, desto schwächer ist der religiöse Sinn, und desto schwächer und unvollkommener oder gar verworrener und verkehrter ist auch sein religiöses Bewußtsein, seine Kenntniß von Gott. Uebrigens soll damit nicht geleugnet werden, daß auch die Gotteserkenntniß wieder belebend und fördernd auf die Sittlichkeit des Menschen wirkt. Beides, Gottesbewußtsein und Sittlichkeit, hängt aufs innigste zusammen und besteht in lebendiger Wechselbeziehung zu einander.

Insofern also die Kraft und Lebendigkeit der Gottesidee von der rechten Bethätigung des Willens abhängt und der Mensch das auf Grund der Gottesidee entstehende unwillkürliche Gottesbewußtsein für wahr und gewiß hält, obwohl es sich nicht in der Weise einer sinnlichen oder logischen und mathematischen Evidenz aufnöthigt, wird dieses Gottesbewußtsein oder die gemeine Gotteserkenntniß ganz treffend ein freiwilliges Wissen oder Glauben genannt. Aber keineswegs soll diese Bezeichnung ausdrücken, daß es völlig in das Belieben des Menschen gestellt sei, ob er an Gott glauben will oder nicht. Vielmehr nöthigt die ganze menschliche Natur, Verstand, Wille und Gefühl, wofern der Mensch nur einigermaßen nicht blos physisch und psychisch, sondern auch sittlich normal entwickelt ist, zum Glauben an Gott. Denn „der religiöse Glaube ist eine Angelegenheit des ganzen und aller Menschen, ein subjektiv-praktisches Bedürfniß auf jeder Stufe seiner Bildung“ (Kuhn, Dogm. S. 19, 1. Aufl.). Jedoch ist diese Nöthigung weder eine sinnliche oder physische, noch eine formell logische oder mathematische, sondern eine

moralische oder subjektiv-persönliche. Dieselbe ist so beschaffen, daß dem wahrhaft vernünftigen, d. h. demjenigen Menschen, welcher nicht blos normales Sinn- und Denkvermögen, sondern auch eine gute Willensrichtung hat, das Dasein Gottes die zweifelloseste, gewissseste Wahrheit ist.

§ 2. a) Indem wir nun zu den wichtigeren Einreden übergehen, welche gegen die platonisch-patristische Lehre von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes erhoben werden, müssen wir zunächst jenen Vorwurf eingehender beleuchten, der sich fast durchgängig bei den Vertretern der aristotelisch-scholastischen Richtung findet, nemlich daß die Lehre „von den angeborenen Ideen" zu dem „pantheistischen Idealismus" führe. Hierbei erhalten wir Gelegenheit, auf einige Hauptpunkte der Erkenntnißlehre näher einzugehen. Heinrich behauptet, daß die Lehre von einer angeborenen Gottesidee, welche seit Cartesius und Kant „auch unter katholischen Theologen in verschiedenen Formen eine nur allzu große Verbreitung gefunden" ... „im Sinne einer idealistischen Philosophie" verstanden werde. „Das Wesen alles falschen Idealismus aber besteht darin, daß ihm die Ideen nicht das Mittel, wodurch wir die Dinge erkennen, sondern der direkte Gegenstand der vernünftigen, insbesondere der philosophischen Erkenntniß sind. . . . Dann können wir aus diesen rein subjektiven Ideen niemals die Gewißheit gewinnen, daß denselben die objektive Realität entspricht, — es sei denn, daß man die Ideen für identisch mit dem Sein erklärt, d. h. dem Wahne des Pantheismus sich ergibt" (Dogm. Theol. III, S. 42 f.).

Dasselbe entwickelt Heinrich an anderer Stelle in

folgender Weise: „Nähmen wir aber auch an, daß der menschlichen Vernunft die übersinnlichen Ideen, insbesondere die Ideen Gottes angeboren seien, oder daß das menschliche Denken dieselben rein aus sich selbst, a priori erzeuge, so ist klar, daß aus solchen rein subjektiven Ideen ... nie und nimmer eine objektive Gewißheit gewonnen werden kann. Dazu müßte man unser Denken mit dem Sein der Dinge als identisch voraussetzen, d. h. dem idealistischen Apriorismus zu Liebe der Lüge des Pantheismus huldigen, wie dieses die idealistischen Nachfolger Kants: Fichte, Schelling, Hegel gethan haben. ... Oder man muß mit Kant zugestehen, daß unsere Vernunftideen, insbesondere die Idee Gottes, eben nur subjektive Wahrheit haben, daß wir aber nicht wissen können, ob unseren Ideen auch die objektive Wirklichkeit entspreche" (ib. S. 133 f.).

Da wir es hier nur mit jener Erkenntnißtheorie zu thun haben, welche Professor Dr. J. von Kuhn lehrt und die platonisch-patristische nennt, so ist es nicht unsere Aufgabe zu untersuchen, ob die Anklage, daß die Lehre von den angeborenen Ideen zum subjektiven Idealismus führe, bei andern Gelehrten, welche der platonischen Richtung folgen, zutrifft. Obwohl nun namentlich Schäzler ausführlich nachzuweisen sucht (vgl. Neue Unters., S. 437 ff.), daß die Kuhn'sche Erkenntnißtheorie idealistisch sei, sind wir der entschiedenen Ueberzeugung, daß die Kuhn'sche Lehre nicht blos mit dem falschen Idealismus nichts gemein hat, sondern sogar den vollendetsten Gegensatz zu demselben bildet. Dieses ergibt sich schon sofort aus dem ersten erkenntnißtheoretischen Grundsatze, welchen Kuhn dem Idealismus entgegenstellt.

Unter Idealismus nemlich versteht man im allgemeinen diejenige philosophische Ansicht, welche den Ideen (Vorstellungen im weitesten Sinne) Wirklichkeit beilegt und das Gegenständliche (die Außenwelt) durch Objektivirung der Vorstellungen entstanden sein läßt oder doch für unerreichbar erklärt. Demnach behauptet der Idealismus, daß die menschliche Erkenntniß lediglich das Erzeugniß der Selbstthätigkeit des Geistes mittelst des apriorischen Denkens, daß das Denken die Quelle der Wahrheit sei. Dagegen lehrt Kuhn: „In Beziehung auf das Prinzip der Wahrheit und ihrer Erkenntniß haben wir grundsätzlich festzuhalten, daß das Denken (der Verstand) nicht Quelle der Wahrheit, sondern nur Mittel ihrer Erkenntniß ist. Die Wahrheit ist dem Denken (auf allen Gebieten der realen Erkenntniß, reine Logik, reine Mathematik also ausgenommen) gegeben, und wenn gleich, wo immer Wahrheit ist, auch Denken sein muß, so ist dieses doch das Sekundäre; so in den Ideen und im unmittelbaren Bewußtsein der Wahrheit. Dem reflektirenden und spekulirenden Denken, wodurch die Erkenntniß und Wissenschaft der Wahrheit zu Stande kommt, ist sie in der Vernunft (in den Vernunftideen) und in der Erfahrung einerseits, andrerseits in der Offenbarung gegeben. Es gibt also kein spekulatives Denken in dem Sinne eines die Wahrheit producirenden Denkens. Das Denken producirt nur die Erkenntniß und Wissenschaft der Wahrheit, die ihm aus einem über ihm stehenden, unabhängig von ihm lebendigen Quell zufließt" (Kuhn, Dogm. 2. Aufl. S. 238).

Um nun zu erkennen, was Kuhn mit diesem Satze

im einzelnen lehrt, muß man vor allem den Unterschied beachten, welcher zwischen der empirischen Erkenntniß oder der Erkenntniß der sinnenfälligen Dinge und der Erkenntniß der höhern, übersinnlichen Vernunftwahrheiten besteht.

α) In Bezug auf die gemeine empirische Erkenntniß lehrt die Scholastik mit allem Nachdruck, daß wir die Dinge selbst mittelst der Sinne, näher daß wir die Dinge selbst durch ihre sinnlicheu, resp. intelligibeln Bilder erkennen (vgl. Heinrich, Dog. III. S. 139). Durch die sinnliche Wahrnehmung werden in unserm Intellekt Phantasiebilder, Vorstellungen, species sensibiles genannt, erzeugt, welche die Dinge nach ihrer individuellen oder sinnlichen Erscheinung darstellen. Durch den intellectus agens werden dann die Phantasiebilder vergeistigt, intelligibel gemacht. Denn an sich können die sinnlichen Phantasmen nicht auf Geist einwirken und in ihm eine intelligible und universale Erkenntniß hervorbringen. „Die durch Abstraktion entstandene species intelligibilis wird von dem intellectus possibilis aufgenommen und bringt in ihm das geistige Bild der erkannten Sache, die species impressa hervor. Daran reiht sich sofort auf Grund der species oder idea impressa die Bildung des Begriffs, der species oder idea expressa (verbum mentis, intentio intellecta) durch den intellectus possibilis, wodurch das Objekt als erkanntes dem Geiste gegenwärtig und die Erkenntniß desselben vollendet wird" (vgl. Heinrich III. S. 152 f. Anmerk. 6). „Es wird nämlich derselbe untheilbar Eine menschliche Intellekt intellectus agens genannt, in sofern er aus den Phantasmen die species intelligibiles abstrahirt und sie

eben dadurch erkennbar macht; intellectus possibilis aber heißt er insofern, als er diese species intelligibiles in sich aufnimmt, durch welche vereinte Thätigkeit des intellectus agens und possibilis in einem einzigen und untheilbaren Akte und Momente das wirkliche Erkennen zu Stande kommt" (ib. S. 155). „Es sind also diese Bilder nicht der direkte Gegenstand unserer sinnlichen Wahrnehmung oder geistigen Erkenntniß, sondern das Mittel, durch welches wir die Dinge wahrnehmen und erkennen. Nur indirekt und durch Reflexion können unsere Gedankenbilder resp. die Sinnenbilder Gegenstand unserer Erkenntniß werden. — Durch diesen Grundsatz allein ist die objektive Wahrheit unserer Erkenntniß verbürgt und sowohl der transcendentale Idealismus Kants, als der Pantheismus ausgeschlossen. Wären nemlich nicht die Dinge selbst, sondern die sensibilen und intelligibelen Bilder der Gegenstand unserer Wahrnehmung und unserer Erkenntniß, so wäre all' unser Wahrnehmen und Erkennen und folglich auch alle Wissenschaft etwas rein Subjektives und von Wahrheit im eigentlichen Sinne dieses Wortes könnte nicht mehr die Rede sein. Wenn dagegen unsere Wahrnehmung und Erkenntniß nicht durch sinnliche und intelligibele Bilder vermittelt, sondern unmittelbar durch die Dinge verursacht wäre, so ließe sich dieses nicht anders denken, als indem man mit dem Pantheisten die Identität unseres Intellektes mit den Dingen, unseres Denkens mit dem Sein behauptete" (ib. S. 139 f.).

Obwohl Kuhn in seinen Schriften keine Veranlassung gefunden hat, auf die psychologische Erklärung der sinnlichen Erkenntniß und insbesondere auf die scho-

lastische Lehre vom intellectus agens und possibilis näher einzugehen, so ist es doch unleugbar, daß er in den Hauptpunkten in Betreff der empirischen Erkenntniß mit der Scholastik völlig übereinstimmt.

Daß wir die Dinge selbst und nicht blos ihre Erscheinungen oder species erkennen, drückt Kuhn unter anderen in folgenden Worten aus: „Mit jeder Erkenntniß der Erscheinungen ist das Ansich der Dinge unmittelbar verbunden, und deßhalb ist auf dem Felde der Empirie nicht von bloßen Erscheinungen, sondern von realen die Rede und somit von den erscheinenden Dingen selbst" (Dogm. 1. Aufl., S. 35). „Der menschliche Geist erkennt das Wesen der Dinge (die er erkennt) und nicht blos Erscheinungen wie Kant meint. Aber er erkennt ihr Wesen nicht absolut, weil er keinen unmittelbaren Einblick in sie hat, sondern sie nur aus ihren Wirkungen (Erscheinungen) und Beziehungen zu andern erkennt" (Dogm. 2. Aufl., S. 864). Der Grund aber, warum der Mensch das Wesen der Dinge in anschaulicher Weise erkennt, liegt darin, daß bei den endlichen Dingen zwischen Wesen und Erscheinung, zwischen Ursache und Wirkung keine substantielle Verschiedenheit besteht, vielmehr die Ursache in die Wirkung ein- und übergeht, jene in dieser zu ihrer Erscheinung und Verwirklichung kommt. Ferner erlangen wir deßhalb adäquate und bestimmte Begriffe von dem Wesen der Dinge, weil wir die wesentlichen Beziehungen der Dinge zu einander wahrnehmen. Durch Zusammenstellung und Vergleichung derselben erkennen wir ihre Wesenseinheit in der Gattung oder Art (genus proximum) und ihre spezifischen Eigenthümlichkeiten oder Unterschiede (differentia specifica). „Im Gebiete der

sinnlichen Erfahrung werden zunächst nur Erscheinungen wahrgenommen und nachgewiesen oder demonstrirt; aber in den Erscheinungen drückt sich das Wesen der Dinge unmittelbar aus, in ihnen zeigt sich, was sie wirklich sind; ihr Wesen ist den Erscheinungen immanent" (Dogm. 2. Aufl., S. 606). Ganz dasselbe behauptet Stöckl: „Das Intelligible im Sinnlichen ... offenbart sich gerade in der sinnlichen Erscheinung selbst. Denn diese ist ja gar nichts anderes als die Selbstäußerung, die Selbstmanifestation des an sich intelligibeln Seins. Wenn wir also einen Gegenstand nur dadurch erkennen können, daß er sich uns in gewisser Weise offenbart, und nur in so weit er sich uns offenbart, so folgt daraus, daß wir das Intelligible im Sinnlichen nur erkennen können aus seiner Erscheinung, und daß wir es nur insoweit erkennen können, als es sich uns in der Erscheinung offenbart" (Lehrb. d. Th. Ph. S. 381 f.). „Das Intelligible im Sinnlichen sind zunächst und vor allem die Wesenheiten der körperlichen Dinge, dann aber auch alle anderweitigen rein intelligibeln Bestimmungen und Beziehungen dieser Dinge, in so fern auch diese in entsprechenden Erscheinungen sich uns kund geben" (ib. S. 47).

Kuhn lehrt somit übereinstimmend mit der scholastischen Philosophie, daß das Denken nicht Quelle der Wahrheit ist, sondern die Sinne den Stoff der empirischen Erkenntniß vermitteln. „Die Sinne vermitteln als dienende Werkzeuge dem Intellekt das Material seiner Erkenntnisse„ (Heinrich, III. S. 150 Anmerk. 4). Der Intellekt aber bearbeitet gleichsam durch seine abstrahirende und reflektirende Thätigkeit, das ist durch

Denken den sinnlichen Erfahrungsstoff und kommt so zuerst zu einer allgemeinen und dann immer bestimmteren Erkenntniß der Dinge. „Subjekt und Objekt wirken zur Erzeugung der Erkenntniß zusammen" (ib. S. 144).

Diese Uebereinstimmung wird auch dadurch nicht verletzt, daß Kuhn von einem unmittelbaren oder unvermittelten Moment der empirischen Erkenntniß redet. „Wiewohl die empirische Erkenntniß aus lauter Vermittlungen hervorgeht, so hat sie doch eine Seite, nach der sie schlechthin unvermittelt ist ... Aller Inhalt des empirischen Wissens, sowie nicht minder die Beseitigung des empirischen Scheins und des falschen Urtheils ist ein durch Beobachtung und Nachdenken zu Ermittelndes, und unmittelbar gewußt und gewiß nur die Objektivität jenes Inhalts, sowie die positive, absolute Wahrheit des darauf gebauten Urtheils. ... Dieser Unterscheidung eines mittelbaren und unmittelbaren Moments an dem empirischen Wissen entspricht der objektive Unterschied der Erscheinung und des Wesens, der Relation und des Ansich der Dinge, ein Unterschied, dessen Glieder ebenso zur Einheit verbunden sind unbeschadet seiner selbst, wie die Momente des Mittelbaren und Unmittelbaren an unserer Erfahrungserkenntniß in die Einheit eingehen, ohne daß sie aufhören verschieden zu sein. Was wir durch Beobachtung und Erfahrung herausbringen, auf diesem Wege vermittelnder Erkenntniß zusammenlesen, das sind bloße Erscheinungen und Beziehungen der Dinge auf andere. Ihr Wesen und Ansich ist kein Gegenstand der Erfahrung als einer mittelbaren Erkenntniß. Mit dieser Restriktion, die dem Kant'schen Kriticismus deßhalb nicht in den Sinn gekommen, weil er von einem unmittelbaren

Wissen nichts wissen wollte, ist nichts gewisser als die Behauptung desselben, daß wir bloße Erscheinungen erkennen und von dem Wesen und Ansich der Dinge nichts wissen. . . . Das mit der mittelbaren Erkenntniß der Erscheinungen und Beziehungen der Dinge stets verbundene Fürwahrhalten, daß wir keine bloßen Erscheinungen und Beziehungen der Dinge, sondern diese selbst vor uns haben und erkennen, dieses Fürwahrhalten ist ein durchaus unvermitteltes" (vgl. Dogm., 1. Aufl., S. 32 ff.).

Aus diesen Erklärungen ist ersichtlich, daß mit der Unmittelbarkeit der Erfahrungserkenntnisse nichts anderes bezeichnet werden soll, als was die scholastische Philosophie als eine feststehende allgemeine Ueberzeugung der Menschheit und als eine unbeweisbare selbstverständliche Voraussetzung der philosophischen Forschung annimmt. „Vor allem sind dies die unmittelbar evidenten Principien der Vernunft, welche wir als die an sich gewisse Grundlage der Philosophie betrachten. . . . Fürs zweite sind es die Thatsachen der innern und äußern Erfahrung, welche wir der philosophischen Forschung als unverrückbare Basis zu Grunde legen; . . . und daher müssen wir auch die innern und äußern Erfahrungsthatsachen als an sich gewissen Ausgangspunkt der philosophischen Forschung festhalten" (Stöckl S. 7). „Die Vernunft abstrahirt von dem Sinnlichen und Zufälligen und erfaßt das Wesentliche, das dem Dinge als solchem nothwendig Zukommende und zwar allgemein. Zur Erklärung dieses Vorganges muß natürlich angenommen werden, daß die Dinge wirklich etwas Wesenhaftes besitzen, wodurch sie eben das sind, was sie sind — und ohne diese Voraussetzung wären die Gegenstände gar nicht denkbar —, sowie daß die

Vernunft an diese Wesenheit heranreichen kann — und mit der Leugnung dieser Voraussetzung würde man dem Idealismus verfallen (G. Hagemann, Elemente d. Phil. I, Noëtik S. 143, 2. Aufl.).

Indem somit allgemein zugegeben wird, daß die Objektivität der Dinge und die Wahrheit unserer Erkenntniß derselben sich nicht direkt beweisen, durch syllogistische Demonstrationen vermitteln läßt, wird mit Recht von einem unmittelbaren Moment der empirischen Erkenntniß gesprochen und dem idealistischen Apriorismus gegenüber, nach welchem das Denken erst alles Sein erzeugen soll und somit die Philosophie nichts empirisch annehmen dürfe, sondern alles a priori finden müsse, auf das Bewußtsein des gesunden Menschenverstandes und das praktische Leben hingewiesen.

Es verhält sich mit dem unmittelbaren Bewußtsein der Objektivität der Dinge ebenso wie mit dem Selbstbewußtsein. Denn zugleich mit dem Beginn der innern und äußern Erfahrung reflektirt der Geist auch unwillkürlich auf sich selbst und erkennt sich sofort ohne eigentliche Schlußfolgerung oder vermittelnde Beweise, also unmittelbar als Ich; er ist gleichsam unwiderstehlich genöthigt, sich als Ich zu setzen. „Sowie die Seele auf ihre Akte reflektirt, erkennt sie sich selbst unmittelbar als Princip derselben (als das Subjekt ihrer Akte, also als ein denkendes und wollendes Princip), ohne daß es einer anderweitigen Abstraktion und eines daraus entspringenden Gedankenbildes bedarf. Zur Erkenntniß des Wesens der Seele bedarf es einer gründlicheren Untersuchung" (Heinrich, III., S. 157). Indem nun aber die Dinge durch den äußern und innern Sinn in unabweis-

licher Weise auf mich einwirken, mich affiziren, erfasse ich sie ebenso unmittelbar als objektiv real, wie mein eigenes Ich.

Uebrigens wird der letzte und tiefste Grund der objektiven Wahrheit der Dinge und der Wahrheit unserer Erkenntniß derselben in der rationellen Theologie aufgezeigt. „Gott ist der letzte Grund aller Wahrheit und ohne ihn und sein Erkennen kann es kein Erkennen geben." Weil die Dinge von dem unendlichen Geiste nach dem Urbilde seines Wesens gedacht sind, darum können sie von unserm Geiste, der ein endliches Ebenbild des unendlichen Geistes ist, erkannt und so die Gedanken Gottes von uns und in unserer Weise nochmals gedacht werden. Die Dinge sind dadurch für unsern Geist erkennbar, daß sie in den göttlichen Ideen und in Gott selbst ihr Urbild haben. „Aus dem doppelten Grunde, weil Gott Urbild und erste Ursache der Dinge und ihrer Erkennbarkeit, sowie unseres Geistes und seiner Erkenntnißkraft und Erkenntnißthätigkeit ist, ist er, wie die Väter und Scholastiker so oft sagen, das allleuchtende Licht, die Sonne, die alles, was erkennbar ist, erkennbar macht und alle Erkenntniß ermöglicht und bewirkt" (Heinrich, III., S. 143).

Nach dem Bisherigen steht also fest, daß in Bezug auf die Erkenntniß der sinnenfälligen Dinge Kuhn mit dem idealistischen Apriorismus ebenso wenig etwas gemein hat, als die Scholastik. Es bleibt demnach nur übrig zu untersuchen, ob etwa in Bezug auf die Erkenntniß der übersinnlichen realen Vernunftwahrheiten die Kuhn'sche Lehre den Vorwurf des idealistischen Apriorismus verdient.

β) Nach der aristotelisch-scholastischen Theorie gelten als die Grundlagen und Mittel der höheren übersinnlichen Erkenntniß, insbesondere der Erkenntniß Gottes, die Erkenntniß der sinnenfälligen Dinge und formale Denkthätigkeit. Denn die Vernunft „erschließt auf Grund der Erkenntniß des Wesens der Dinge, vermöge ihrer ersten evidenten Principien, die Existenz Gottes als des ersten und absoluten Urhebers aller Dinge; und auf dem Wege der Analogie und Negation gewinnt sie eine unvollkommene aber richtige Erkenntniß des göttlichen Wesens; überhaupt vermag sie das Geistige und Göttliche nur unvollkommen durch Analogie und Negation zu erkennen" (vgl. Heinrich, III, S. 158). Der Unterschied aber zwischen der gemeinmenschlichen und wissenschaftlichen Erkenntniß besteht nur darin, daß in der Philosophie die Beweise für Gottes Dasein wissenschaftlich formulirt werden, auf dem Standpunkt des „gemeinen Menschenverstandes" oder des „gesunden Sinnes" die Schlüsse auf Gottes Dasein mit einer gewissen Spontaneität gemacht werden (vgl. Stöckl, Phil. S. 640).

Die platonisch-patristische Theorie dagegen lehrt, daß außer den objektiven Mitteln oder Quellen der Erkenntniß Gottes und überhaupt der höhern Vernunftwahrheiten noch eine subjektive Quelle anzunehmen ist, nemlich die unmittelbaren Ideen im Geiste des Menschen. Diese innere subjektive Quelle macht sich unwillkürlich und unbewußt geltend bei der gemeinen Erkenntniß, d. h. auf dem Standpunkt der gesunden Vernunft. Ohne diese subjektive Quelle ist es unerklärlich, wie der gemeine schlichte Menschenverstand mit einer gewissen Spontaneität so leicht und schnell Gott und die göttlichen Dinge, wenn auch

nur in primitiver Weise oder in ihren Grundzügen zu erkennen vermag. Die Philosophie aber ist im Stande und hat die Aufgabe, die Wirklichkeit und Wahrheit der Vernunftideen aufzuzeigen und dieselben als objektive Beweismittel in dem sogenannten anthropologischen oder ethikotheologischen Argumente bei der wissenschaftlichen Beweisführung für Gottes Dasein zu verwerthen.

Die unmittelbaren Ideen gründen, wie früher gezeigt, auf der Thatsache, daß Gott und die göttlichen Dinge, welche zwar objektiv reale Wahrheiten sind, aber ihrem Sein und Wesen nach nicht den sinnenfälligen Dingen gleichstehen, sondern die transcendente, metaphysische Wirklichkeit ausmachen, sich in den endlichen Dingen, vorzüglich aber im menschlichen Geiste offenbaren und reflektiren, und zwar so, daß sie in gewisser Weise unmittelbar und unwillkürlich von dem erkennenden Geiste in sich selbst empfunden, wahrgenommen, geschaut werden. Deßhalb werden sie spekulative Wahrheiten und ihre Erkenntniß spekulatives Wissen genannt. „Nicht blos das theologische Wissen ist ein spekulatives, sondern das Wissen aller höhern Wahrheit, d. h. alles Vollkommenen, Idealen, also auch das der sittlichen, rechtlichen und ästhetischen idealen Wirklichkeit oder Wahrheit. Aber das theologische Wissen ist dieß in eminenter Weise" (Kuhn, Dogm. S. 608, Anmerk. 1). Um nun zu zeigen, daß diese platonische Theorie nicht aprioristisch oder idealistisch ist, genügt es, daran zu erinnern, was bereits oben in Betreff der Gottesidee ausführlich entwickelt ist. Vor allem muß betont werden, daß Kuhn unter den Ideen der höhern Vernunftwahrheiten keine fertige Begriffe, keine bestimmte

intellektuelle Vorstellungen versteht, sondern nur Erkenntnißelemente, die erst in Verbindung mit der denkenden Betrachtung der Außenwelt wirkliche Erkenntnisse werden. Daher kann nicht gesagt werden, daß die Gottesidee ein „subjektiver Begriff", eine „subjektive Erkenntniß", eine „habituale, aber schlummernde Wissenschaft von Gott" sei (vgl. Heinrich, III, S. 136), wovon man nicht wisse, ob dem subjektiven Bewußtsein auch objektive Wahrheit zukomme.

Ferner ist die Gottesidee auch nicht im entferntesten ein Erzeugniß des Denkens, wie der Apriorismus annimmt. Vielmehr tritt die platonisch-patristische Theorie durch die Lehre von den Ideen und der Erkenntniß der übersinnlichen Wahrheiten auf Grund der Ideen dem apriorischen Idealismus aufs schärfste entgegen. Denn während Hegel den alten aristotelischen Satz: nihil est in intellectu, quod non antea fuit in sensu umkehrt und an die Stelle des sensus den intellectus (das Denken), als Quelle der Wahrheit setzt, wird durch die platonische Lehre jener Satz auf alle reale Wahrheit angewendet, indem der sensus sowohl auf das übersinnliche Wahrnehmungsvermögen (Vernunft), als auf das niedere sinnliche bezogen wird. Wie bei der gemeinen empirischen Erkenntniß durch die Sinne die species sensibilis des sinnenfälligen Gegenstandes bewirkt und diese dann durch die Denkthätigkeit (intellectus agens und possibilis) zur species intelligibilis erhoben und so durch letztere das Ding selbst wahrgenommen und erkannt wird, besitzt die Seele in der Vernunft ein Vermögen, durch welches die übersinnlichen höheren Wahrheiten geistig empfunden, wahrgenommen, geschaut werden und als „Ideen" im Geiste

vorhanden sind. Aber ebenso wie die sinnliche species nur das Mittel oder Material der Erkenntniß ist, so bilden auch die Vernunftideen erst das Material oder die Quelle der höhern Vernunfterkenntniß. Sie sind sogar nicht einmal das einzige Material oder die einzige Quelle. Denn zu den Vernunftideen muß als anderes Material oder als zweite Quelle ein wenn auch noch so primitives sinnliches Erfahrungswissen hinzukommen. Wie dann die species sensibilis durch Denken gleichsam bearbeitet werden muß, damit es zur wirklichen sinnlichen Erkenntniß kommt, so muß auch das aus der doppelten Quelle, aus der höhern Vernunfterfahrung und der sinnlichen Erfahrung gewonnene Material durch Denkthätigkeit bearbeitet werden, damit die wirkliche Erkenntniß der höhern Vernunftwahrheiten zu Stande kommt. Hiernach bilden innere und äußere Erfahrung die beiden Quellen oder Elemente der höhern Vernunfterkenntniß. Jenes Vermögen des menschlichen Geistes, welches die Offenbarungen Gottes und seines Wesens als der absoluten Wahrheit, Güte, Gerechtigkeit und Schönheit in sich selbst wahrnimmt und als Ideen in sich trägt, wird Vernunft genannt. Jenes geistige Vermögen aber, welches den sinnlichen wie übersinnlichen Erfahrungsstoff denkend gleichsam bearbeitet, also namentlich vergleichend, unterscheidend, abstrahirend und schlußfolgernd thätig ist und dadurch die intellektuelle Erkenntniß bewirkt, wird Verstand genannt. „Der Verstand ist das Vermögen des Denkens, und dieses Vermögen hat im menschlichen Geiste zu seiner Voraussetzung einerseits das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung, andererseits das der Vernunftwahrnehmung.“ Also „hat der

Verstand als reines Denkvermögen, die Vernunftwahrnehmung, die Anschauungen des Uebersinnlichen, Vollkommenen, Idealen zur Voraussetzung. Die Vernunft ist das Vermögen der Ideen, vor allem der Gottesidee. Die Ideen sind dem endlichen Geiste eingeprägt (angeboren); denn sie sind der unmittelbare Reflex, die Offenbarung des Göttlichen in ihm. In ihrem Lichte erkennt er das Absolute mittelst des Endlichen, oder wie der Apostel (Röm. 1, 20) sagt: „Das Unsichtbare Gottes wird in seinen (sichtbaren) Werken geistig geschaut" (Kuhn, Dog. S. 816 f.).

Diese Unterscheidung des menschlichen Geistes als Vernunft und Verstand gehört nicht zu jenen Irrthümern, „welche die moderne Philosophie mit den Worten Verstand und Vernunft in mannigfaltigen Modifikationen verbunden hat" (cf. Heinrich, III, S. 147, Anmerk. 3), sondern bedeutet im Wesentlichen dasselbe, was die Scholastik durch intellectus und ratio ausdrückt. Denn das Wort Vernunft soll nach Kuhn ähnlich wie das scholastische Wort intellectus die Fähigkeit des Geistes bezeichnen, die Wahrheit überhaupt und namentlich die übersinnliche in sich aufzunehmen, zu vernehmen, zu erkennen; Verstand aber oder ratio bezeichnet die Fähigkeit des Denkens. „Im engern Sinne verstehen die Scholastiker unter intellectus das Vermögen die intelligible Wahrheit einfach zu erfassen, wie dies bei uns Menschen bei den ersten Grundbegriffen (principia simplicia) und den obersten durch sich selbst einleuchtenden Grundsätzen (principia complexa) der Fall ist. Dagegen nennen sie ratio das Vermögen, aus einer Wahrheit eine andere durch Schlußfolgerung zu erkennen oder auch verschiedene Begriffe

durch Urtheile zu verbinden, deren Wahrheit nicht wie die ersten Grundsätze von vornherein evident ist" (Heinrich, III, S. 147, Anmerk. 3).

Nachdem wir gezeigt, daß die Ideenlehre in der Kuhn'schen Fassung nichts in sich enthält, was den Verdacht des Apriorismus oder Idealismus rechtfertigen könnte, möge noch folgende Stelle zum Beweise dienen, wie sehr Kuhn selbst seine Theorie in Gegensatz zu den neuern falschen Systemen setzt:

„Der Apriorismus, wie er bei Cartesius und in etwas anderer Weise bei Kant vorkommt, d. h. der Versuch, die Wahrheit, statt sie aus Erfahrung oder aus der Vernunft (als Vermögen der Ideen) zu empfangen und das Denken darauf anzuwenden um zu ihrer wissenschaftlichen Erkenntniß zu gelangen, lediglich durch Denkthätigkeit herauszubringen, und nur das so Herausgebrachte, oder wie Cartesius sagte, das was wir klar und deutlich erkennen (quod clare et distincte percipimus) als wahr anzuerkennen: dieser Versuch, der von den genannten Philosophen zunächst nicht pantheistisch gemeint war, indem sie vielmehr einer theistischen Ueberzeugung huldigten, führte mit innerer Nothwendigkeit die Untergrabung des Theismus herbei und war der Vorläufer des Pantheismus. Die Geschichte der neuern Philosophie bestätigt unsere Behauptung. Aus dem Cartesianismus entwickelte sich bekanntlich der Spinozismus. Die nächste und gewissermaßen handgreifliche Folge des Kantischen Apriorismus aber war der transcendentale Idealismus Kants, sofort der reine, in Pantheismus umschlagende Idealismus Fichte's und schließlich der idealistische Pantheismus

Hegels, zwischen welche das Schelling'sche Identitätssystem hineinfällt" (Kuhn, Dogm. 2. Aufl. S. 239 f.).

Dasselbe gegensätzliche Verhältniß zum Apriorismus und Idealismus nimmt die platonisch-patristische Theorie ein in Bezug auf das Gesetz der Bewegung des Denkens, durch welches der spekulative Begriff, die spekulative Erkenntniß der Wahrheit gewonnen wird. „Denn dieses Gesetz bestimmt sich begreiflich nach der Natur des Formalprinzips. Von der Theorie des Apriorismus aus muß es sich ganz anders gestalten, als von dem entgegengesetzten Grundsatze aus, wornach die Wahrheit (alle reale Wahrheit) dem Denken gegeben ist. Die thatsächlichen Momente des Bewußtseins zwar in seinem (dialektischen) Fortschritt von der Anschauung oder unmittelbaren Wahrnehmung durch die Vorstellung hindurch zu dem Begriff muß jede Erkenntnißtheorie anerkennen, aber ihre Bedeutung und ihr Verhältniß zur Erkenntniß der Wahrheit (und dieser selbst) gestaltet sich auf beiden Standpunkten nothwendig verschieden" (l. c. S. 240).

Nach der platonisch-patristischen Theorie ist das gemeine, unmittelbare Bewußtsein der Wahrheit weder seiner Gewißheit nach, noch seinem wesentlichen Umfange nach verschieden von dem wissenschaftlichen, vermittelten Bewußtsein. Beide Arten sind nur der Form nach verschieden. Die höhern Vernunftwahrheiten haben nemlich im allgemeinen Bewußtsein oder im Vernunftglauben empirische Gestalt. Dieses empirische Bewußtsein faßt seinen Inhalt „zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewußtseins und Verstandes ist," und erhält so eine sinnliche und beschränkte Färbung. Aber diese unvollkommenen Formen alteriren den Inhalt

nicht. Denn auch auf dem Standpunkt des gemeinen Erkennens, wie überall, wo ein Bewußtsein ist, findet sich das Denken in den ihm wesentlichen Momenten des Vorstellens und Begreifens. Denn das menschliche Bewußtsein, auch das sogenannte unmittelbare, ist kein schlechthin einfaches Wissen, sondern ein *bewußtes* Wissen und zwar dadurch, daß das einfache Wissen, in welchem der Mensch sich blos receptiv und insofern passiv verhält, durch seine Selbstthätigkeit (Spontaneität) ein denkendes wird, dadurch also, daß das bloße Wahrnehmen zum Vorstellen des Wahrgenommenen und das Vorstellen des Wahrgenommenen zum Begreifen fortgeht. Erst in der Vorstellung wird das Wissen (die Vorstellung) verschieden von dem Sein (dem Vorgestellten) und im Begriffe jenes übereinstimmend mit diesem *gewußt*. So entsteht das Fürwahrhalten, das Bewußtsein der Wahrheit, welche gemeinhin als Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein bezeichnet wird (adaequatio rei et intellectus). Aber dieses Fürwahrhalten, dieses Bewußtsein der Wahrheit ist zuerst ein einfach faktisches, ein schlechthin unmittelbares, eine mit dem Zustandekommen des Bewußtseins parallel laufende und auch damit zusammenfallende bloße Thatsache und insofern noch ein unwillkürliches und blindes. Der Inhalt der Wahrheit, das Objektive wird zwar auf dieser Stufe der Erkenntniß gewußt, aber in völliger Allgemeinheit und Unbestimmtheit. Denn es ist hier kein *eigentliches* Vorstellen und Begreifen, weil noch keine Reflexion; das eigentliche, nemlich das bewußte und freie Denken beginnt erst mit der Reflexion. Indeß ist das eben beschriebene unmittelbare Bewußtsein abstrakt; wie es in der Wirklichkeit ist als *empirisches Bewußt-*

sein, erscheint es schon als ein der Reflexion unterworfenes und durch bewußtes Nachdenken zu Stande gekommenes; nur ist weder die Reflexion noch das Nachdenken erschöpfend, vollendet. „Aber die Wahrheit hat es, — der Irrthum ist ihm nur zufällig — wenngleich es sie nicht in der allgemeinsten und reinsten, ihr an und für sich angemessensten Form besitzt; und es kann die Aufgabe des wissenschaftlichen, methodisch angewendeten Denkens (der Philosophie) auf dasselbe nur die sein, diese Form herauszubringen und in ihr die Wahrheit zu wissen" (vgl. Kuhn, Dogm. 1. Aufl. S. 48 f. und S. 17).

Gerade das Gegentheil lehrt der Idealismus. „Nach Hegel — dessen Theorie des Bewußtseins am vollständigsten und consequentesten dem aprioristischen Princip gemäß ausgebildet ist — hat die Erkenntniß der Wahrheit in der Anschauung, im Gefühl nur ihren zeitlichen (empirischen) Anfang. Das ihnen entsprechende Bewußtsein der Wahrheit (das unmittelbare Bewußtsein) ist der Form nach sinnlich, dem Inhalte nach beschränkt, daher weder formell noch materiell das wahre. Auch das vorstellende Bewußtsein ist noch nicht das wahre, sofern das vorstellende Denken ein „in endlichen Gegensätzen nistendes", wie das anschauende oder wahrnehmende ein im Sinnlichen befangenes ist. Erst der spekulative Begriff ist das wahre Bewußtsein der Wahrheit, in dem alles Sinnliche und Endliche abgestreift und die Wahrheit, wie sie an sich selbst ist, erfaßt wird. Der spekulative Begriff ist das reine und absolute, das mit seinem Gegenstande identische Wissen desselben. Das Gesetz der Bewegung des zum Begriff fortschreitenden

Denkens (der Dialektik des Bewußtseins) ist diesem Formalprincip zufolge die Negation, nicht die Determination, die Reduction, nicht die Induction, oder, wie es Spinoza ausdrückt, die Determination als Negation (omnis determinatio est negatio)" (Kuhn, Dogm. 2. Aufl. S. 540 f.).

Auf diese Weise sucht der Apriorismus oder Idealismus ein reines, vollkommenes, völlig begreifliches, absolutes Wissen zu gewinnen, muß aber damit zugleich zugeben, daß das gemeinmenschliche Bewußtsein der Wahrheit, welches die Transcendenz des Seins und Wissens zum Prinzip hat, falsch sei. Da jedoch jenes reine begriffliche Wissen nur durch „spekulatives" Denken gewonnen wird und dieses ausschließlich den „Philosophen" eigenthümlich ist, so ist die Wahrheit der Menge, welche sich nicht zu der spekulativen Erkenntniß zu erheben vermag, unzugänglich. Während Hegel diese Consequenz noch zu verschleiern suchte, ist sie von spätern Pantheisten, z. B. von Strauß offen ausgesprochen (vgl. Kuhn, Dogm. 1. Aufl. S. 26 und 32). Aus dieser Consequenz erkennt man aber sofort, abgesehen von der Falschheit des Pantheismus, zu welchem der Apriorismus nothwendig kommen muß, die Unhaltbarkeit der aprioristischen Theorie, nach welcher das Denken die Quelle der Wahrheit und der spekulative Begriff die wesentliche Form ihres Bewußtseins ist. „Wenn es überhaupt Wahrheit, als solche erkennbare Wahrheit und folglich sichere Ueberzeugungen für den Menschen gibt, so muß sie Allen zugänglich und die Ueberzeugung davon ein Gemeingut Aller sein können, diejenige Wahrheit wenigstens, die für den vernünftigen Geist (in seiner Erhabenheit über das Thier) ganz dasselbe ist, was für den physischen Menschen Nahrung,

Bewegung, Licht, Luft, sinnliche Empfindung und Lust“ (l. c. 241).

Zwar beruht nach der platonischen Lehre das allgemeine thatsächliche Bewußtsein der höhern Wahrheiten in seinem letzten Grunde auf einer unmittelbaren Vernunftwahrnehmung und somit auf Glauben, und es kann die Philosophie niemals ein völlig begreifliches, rein demonstratives, von allen subjektiven Voraussetzungen losgelöstes, also absolutes Wissen herstellen. Aber das ist kein Grund, das idealistische Erkenntnißprinzip aufzustellen. Denn die Forderung eines reinen, absoluten Wissens erweist sich als „eine völlig willkürliche, exceptionelle“, während das thatsächliche Bewußtsein von der Transcendenz des Seins und Wissens“ nicht ein vereinzeltes, sondern ein Allen gemeinsames, nicht ein willkürliches, beliebiges, sondern ein von selbst sich einstellendes, unwillkürlich sich aufdrängendes Wissen ist, und ein solches, das allem objektiven Wissen als das Gemeinsame und Eine zu Grunde liegt“ (Kuhn, Dogm. 1. Auflage S. 59). Da sich insbesondere die Thatsache, daß das gemeine Bewußtsein oder der Vernunftglaube den theistischen Begriff des Absoluten für wahr hält, „als eine unwillkürlich eintretende, in der Natureinrichtung des menschlichen Geistes begründete und von seinen religiösen und sittlichen Interessen unabtrennbare, darum auch allgemeine und nothwendige nachweisen“ läßt (ib. S. 61), so ist damit zugleich die Verwerfung des Apriorismus und seiner Consequenz, des Pantheismus aus wissenschaftlichen Gründen vollständig gerechtfertigt.

b) Ein anderer allgemeiner Vorwurf gegen die platonisch-patristische Theorie besteht in der angeblichen Ver-

wandtschaft derselben mit den sogenannten Unmittelbarkeitssystemen, welche die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Vermittlung der Wahrheit leugnen. „Wollte man nichts desto weniger annehmen, daß unseren Ideen die Wirklichkeit entspreche, so kann man diese Annahme nicht mehr auf Einsicht und vernünftiges Denken, sondern muß sie auf etwas anderes, sei es ein praktisches Bedürfniß, das kantische Postulat der praktischen Vernunft, oder auf Reyd's religiösen und sittlichen Instinkt oder auf das Gefühl Jakobi's, und auf ein, auf irgend welche außerhalb der Erkenntniß liegende Motive sich stützendes freiwilliges Fürwahrhalten, d. h. auf einen natürlichen Glauben und ein blindes, d. h. nicht auf der Einsicht in die objektive Wahrheit selbst beruhendes Vertrauen gründen" (Heinrich, Dogm. Theol., III, S. 134). Früher schon hatte Clemens gegen Kuhn den Vorwurf erhoben, daß „er an die Philosophie als Wissenschaft nicht recht glaube," und daß „sich hinter der von ihm für die Philosophie in Anspruch genommenen Freiheit in Bezug auf die Prinzipien ein gewisser philosophischer Skeptizismus, der ihm vielleicht noch von seinem Meister Jakobi her überkommen ist, verbirgt" (vgl. Tüb. Quartalschr. 1862, S. 59).

Dieser Vorwurf geht wieder irrthümlich davon aus, daß die Ideen fertige Begriffe, vollständige intellektuelle Vorstellungen seien. Sodann übersehen die Gegner gewöhnlich, daß die platonisch-patristische Erkenntnißlehre nur dann richtig beurtheilt wird, wenn das unmittelbare, gemeinmenschliche Bewußtsein der Wahrheit von der objektiven Vermittlung derselben, von dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Wahrheit unterschieden wird.

Das gemeine unmittelbare Bewußtsein der höhern Vernunftwahrheiten beruht freilich zum Theil auf innerer subjektiver Wahrnehmung oder Empfindung, auf einer Art religiös-sittlichen Instinkts oder Gefühls; und die Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins wurzelt zum Theil in einem subjektiv praktischen Bedürfnisse des menschlichen Wesens. Allein diese subjektiven Momente bilden, wie schon wiederholt hervorgehoben, noch nicht das wirkliche Bewußtsein der Wahrheit. Dieses entsteht durch die Verbindung der innern Vernunfterfahrung mit der Sinnenerfahrung und durch darauf angewendete Denkthätigkeit. Somit kann auf keinen Fall behauptet werden, daß nach unserer Theorie „dieses Fürwahrhalten (sc. der höhern Vernunftwahrheiten) .... lediglich auf einer blinden Nothwendigkeit beruhe, ... daß der angebliche kategorische Imperativ des Gewissens oder das religiös-sittliche Gefühl der einzige Gewißheitsgrund für diese Wahrheit sei, ... daß die Gewißheit der übersinnlichen Wahrheiten und zumal des Daseins Gottes lediglich auf diesem freiwilligen Fürwahrhalten beruhe" (Heinrich, Dogm. I, S. 212 f.). Vielmehr ist auch das unmittelbare Bewußtsein ein objektives Wissen, nicht allein darum, weil die denkende Betrachtung der Außenwelt, sondern weil auch die innere Vernunfterfahrung sich auf etwas Objektives bezieht. Ferner ist das unmittelbare Bewußtsein ein vernünftiges und gewisses Fürwahrhalten, weil beide Arten der Erfahrung, die sinnliche und die vernünftige, schon an sich mit Denken verbunden sind, und weil insbesondere die daraus hervorgehende faktische Erkenntniß Gottes durch vergleichende, abstrahirende und schlußfolgernde Thätigkeit

erfolgt. Insofern die innere Vernunfterfahrung jedoch zunächst in unbewußter Weise vor sich geht und unwillkürlich gleichsam wie ein Licht bei der objektiven Weltbetrachtung mitwirkt, und insofern überhaupt die auf diese Weise entstehende primitive Gotteserkenntniß nicht in der Weise einer formellen methodischen Beweisführung, sondern gleichsam durch eine die Mittelglieder überspringende unmittelbare Schlußfolgerung entsteht, kann nicht behauptet werden, daß die primitive oder gemeinmenschliche Gotteserkenntniß mit einer rein objektiven, durch formelle Beweise vermittelten Evidenz verbunden ist. Sie ist vielmehr mit einer unmittelbaren, subjektiv persönlichen Ueberzeugung verbunden; aber es ist doch unleugbar, daß dieses unmittelbare Bewußtsein sehr wohl eine wahrhaft vernünftige, wohlbegründete und überaus gewisse Ueberzeugung von der objektiven Wahrheit sein kann.

Am offenbarsten und prinzipiellsten unterscheidet sich die Kuhnsche Lehre von den sogenannten Unmittelbarkeitstheorien, namentlich von der Philosophie Jakobis dadurch, daß diese letztere eine philosophische, objektiv wissenschaftliche Vermittlung oder Beweisbarkeit der übersinnlichen Wahrheiten für unmöglich erklären, Kuhn aber dieselbe ausdrücklich anerkennt und für nothwendig erklärt. Die Ansicht des Jakobi, „daß die Philosophie ein eigentliches Wissen von Gott gar nicht habe, sondern auf eine lediglich formelle Ausführung der unmittelbaren Gottesidee beschränkt sei," hat Kuhn „wiederholt als einseitig und unwahr bezeichnet" (vgl. 1. Aufl. Dogm. S. 38).

3.

Der lateinische Pseudoignatius.

Von Prof. Dr. Funk.

Als die lateinische Uebersetzung der pseudoignatianischen Briefe zum ersten Mal durch den Druck veröffentlicht wurde, war die Zeit zur Herstellung einer kritisch correcten Ausgabe noch nicht angebrochen. Der griechische Text war noch unbekannt; das Latein der Uebersetzung ist vielfach barbarisch und, wenn man es nicht in das Griechische zurückübersetzt, unverständlich, und so konnte der Herausgeber kaum umhin, an den schwierigen Stellen mit verbessernder Hand einzugreifen. Faber Stapulensis that dieß in reichlichem Maße und edirte z. B. Trall. 2,1 participes resurrectionis st. communicantes res., 8,2 mundaret ab ant. impietate st. mund. antiquae impietatis, Tars. 1,1 Romam usque st. usque ad Romam (so noch öfter), Philipp. 3,3 nihil refert ab iis st. non minus est ab iis, 9,1 ingustato st. ingustabilem exsistentem, 9,2 id est st. est, Philad. 7,2 praeconizavit st. praeconavit, Magn. 7,2 u. Polyc. 1,2 qua nihil melius est st. cuius n. m. est. Eph.

12,1 minimus ſt. minimissimus [1]). Dazu erlaubte er ſich noch Aenderungen anderer Art. Er wollte nicht bloß das Latein von ſeinen Barbarismen befreien, er wollte die Briefe überhaupt verſtändlicher und lesbarer machen, und ſo ſchrieb er z. B. Trall. 2,1 secundum carnem ſt. secundum hominem vivere, 6,2 sensuales illecebras ſt. gustabilem sensum, 7,4 quemadmodum deceat hominem tenere imitatorem Dei factum ſt. sicuti debet hominum tenere imitator factus Dei, 10,4 utero ſt. vulva, Tars. 1,1 voratus ſt. comestus, Philad. 8,2 Christi militiam ſt. Chr. dimicationem, 10,1 ad mittendum illuc ſt. ad visitandum illic, Polyc. 2,3 vestem incorruptionis ſt. nubem inc., Antioch. 5,2 tamariscus quae ſt. tamaricium quod, Eph. 1,1 suscepi ſt. suscipiens, ließ er Trall. 11,2 falsi nominis weg, fügte er Polyc. 2,1 atque vehementias nach accedines bei. Endlich ergaben ſich auch Abweichungen vom überlieferten Texte in Folge unrichtigen Leſens der ihm vorliegenden Handſchrift oder Handſchriften oder aus anderen Gründen, wie er z. B. das Wort presbyterium ſtets durch presbyteri erſetzte. Die Ausgabe erhielt ſo eine Geſtalt, die, ſo ſehr ſie auch der Tendenz des Herausgebers und dem Bedürfniß der damaligen Leſer entſprochen haben mag, wiſſenſchaftlich als völlig ungenügend zu bezeichnen iſt, da es ſich bei der Edition eines Schriftſtellers in erſter Linie um möglichſte Treue und Genauigkeit handelt. Kommen doch zu den vielen bereits von Zahn verzeichneten Varianten des Faber'ſchen Textes, wie ich

---

1) Die zweite den Vers bezeichnende Zahl in dieſen Citaten bezieht ſich auf meine in Bälde erſcheinende Ausgabe.

bereits Qu.-Schr. 1879 S. 628 bemerkte, noch über 300, die von dem neuesten Herausgeber übergangen wurden!

Gleichwohl gab man sich mit der Publication fast anderthalb Jahrhunderte zufrieden. Sie fand zwar bald auch eine wissenschaftliche Verwerthung. Als man den griechischen Text der ignatianischen Briefe edirte, erkannte man sofort die Möglichkeit, ihn nach der lateinischen Uebersetzung in manchen Stücken zu verbessern, und schon Morel und Gesner machten von derselben einen derartigen Gebrauch, der eine eingestandnermaßen, der andere wenigstens stillschweigend. Es lag daher nahe, nach der Treue der Faber'schen Edition zu fragen. Allein diese Frage wurde noch nicht erhoben und erst Usher kam zu einer Verbesserung des Textes. Er war in der Lage drei Handschriften zu benützen, zwei Oxforder und eine aus der Bibliothek des Pariser Senators Alexander Petavius [1]), und seine Ausgabe stellt sich als die erste kritisch annehmbare dar. Er beseitigte die Aenderungen, die sich Faber erlaubte, und hielt sich in erster Linie an die Handschriften. Doch vermochte er mit dem bisherigen Texte noch nicht ganz zu brechen. Er behielt noch manche von den Faber'schen Emendationen bei, so Magn. 7,2 und Polyk. 1,2, Philad. 7,2 und 10,1, Philipp 9,2. Anderseits nahm er sich die Freiheit, an mehreren Stellen den lateinischen Text nach dem griechischen zu verbessern. Ich verweise auf Trall. 8,3 (vero vor extra altare st. enim), 9,1 (ergo st. autem), Philipp. 8,3 (significans st. significantis), 9,3 (temptas st. temptans), wo alle lateinischen Handschriften gegen ihn zeugen und wo er

1) Polyc. et Ign. epistolae (1644). Annotationes. Praefatio.

zweifellos durch die griechische Vorlage sich beeinflussen ließ. Seine Ausgabe leidet daher, so sehr sie die Faber'sche überragt, wenn gleich in geringem Umfang an einem neuen Gebrechen.

Der nächste Gelehrte, der wieder eine Handschrift einsah, ist der Franzose Cotelier. Derselbe wollte indessen keinen neuen Text liefern. Er wiederholte vielmehr den Usher'schen Text und notirte Conjecturen und Varianten sowohl des früheren oder vulgären Textes als der von ihm benützten Handschrift, codex Thuaneus genannt, auf dem Rande.

Ein höheres Ziel setzte sich Dressel. Er sah es auf eine neue Textesrecension ab, indem er die beiden in der vatikanischen Bibliothek befindlichen einschlägigen Handschriften heranzog. Da er sich indessen um die früheren Editionen zu wenig bekümmerte und da eine der von ihm verglichenen Handschriften schon von Usher verwerthet worden war, so besteht sein Verdienst weniger in Verbesserung des Textes als in der näheren Bekanntmachung der beiden römischen Handschriften. Die eigentliche Arbeit war somit erst zu verrichten und ihr unterzog sich Zahn. Er sah zwar keine Handschriften ein. Indem er aber das bereits veröffentlichte Material sorgfältig sammelte und benützte, wußte er einen bedeutsamen Schritt über seine Vorgänger hinauszuthun.

So sehr er indessen die Textesrecension förderte, so gelangte er doch nicht an die Grenze des Möglichen. Mit den Mitteln, auf die er sich beschränkte, war ein relativer Abschluß überhaupt nicht zu erreichen. Denn vor allem waren ihm die Handschriften zu wenig bekannt. Nur von zweien besitzen wir (durch Dressel) eine eingehendere

Kenntniß und selbst sie wurden an mehreren Stellen falsch gelesen, bezw. die Lesarten unrichtig notirt. Die übrigen aber sind uns, da Usher und Cotelier zu spärliche Mittheilungen machten, immer noch nicht so nahe gerückt, daß wir ein sicheres Urtheil über sie fällen könnten. Dazu kommt, daß man insbesondere den Codex noch nicht erkannte, den Faber seiner Ausgabe zu Grund legte, so daß man an vielen Stellen unsicher war, ob eine Lesart der Editio princeps auf handschriftlicher Ueberlieferung oder auf Emendation des Herausgebers beruhe. Cotelier hatte zwar, so viel man seinen spärlichen Noten entnehmen kann, den Codex in Händen. Aber er hat ihn weder als den Faber'schen erkannt noch seinerseits hinlänglich benützt. Zahn sodann stellte allerdings den Kanon auf, daß die Lesarten, die später keine handschriftliche Bestätigung erhielten, auf Rechnung des Herausgebers zu schreiben seien. Er machte indessen zu wenig Ernst mit ihm und überdieß ist derselbe, da ja auch die Handschriften ihre besonderen Eigenthümlichkeiten haben, streng genommen nicht einmal völlig richtig. Es wird daher die Aufgabe eines neuen Herausgebers sein, entweder jenen Codex aufzusuchen oder überhaupt so viele Handschriften heranzuziehen, um auf die Faber'sche Edition völlig verzichten zu können. Ich glaube bei meiner Ausgabe hiezu im Stande zu sein und es mögen im Nachstehenden einige Mittheilungen über die Handschriften folgen, die mir dieses Verfahren ermöglichen.

Die mir bekannten Handschriften zerfallen in zwei Familien. Auf der einen Seite stehen Parisinus 1639, Oxoniensis Colleg. Baliol. N. 229 u. Vatic. Reg. 81, auf der andren Vatic. Palat. 150 u. Oxon. Colleg.

Magdal. N. 76, von welch letzterem ich indessen nur durch die Noten Usher's Kenntniß habe. Der Faber'sche Codex gehört der ersten Familie an und unter den Gliedern derselben kommen näherhin die beiden ersten in Betracht; denn sie haben sehr häufig mit Faber gegen die andere oder römische Handschrift die gleiche Lesart. Ich notire Trall. 13,1 memores vestri ecclesiaque: memor est vestri ecclesia; 5,1 praeteritis: praedictis; 5,2 prava: paracaraxina; Tars. 1,3 inclinabiles: indeclinabiles; 7,2 iterum: secundum quod iterum; Philipp. inscr. lectorem navim ascensurum: lectorem; 1,1 canones feci (woraus Faber regulas praeceptaque feci machte): canone fixi; 2,1 Deus unus: Dominus unus; 2,3 parati: potati; 4,2 movet: et movens; 5,1 immortalis: mortalis; 15,2 Domino: Christo; Smyrn. 3,5 bibit: bibit per quadraginta dies.

Das Angeführte genügt zu dem Beweise, daß wir den Faber'schen Codex entweder in der Pariser Nationalbibliothek oder in dem Baliolcollege in Oxford zu suchen haben, und wenn wir nun die hier befindlichen Handschriften näher prüfen, so entdecken wir in beiden Eigenthümlichkeiten, die sie auf den ersten Anblick als die Grundlage der Editio princeps erscheinen lassen könnten. Die Oxforder Handschrift bietet mit Faber gegen die Pariser Schwester Smyrn. 11,3 mittere: mittere aliquem; Ant. inscr. quae prima: quae; Eph. 1,3 Domini Christi: Domini: 2,3 perfectione: praeceptione; 5,2 virtutem: veritatem; 5,2 Deum: Dominum; 7,1 autem: igitur; 8,2 nec: et; 9,4 introductos et: et; 13,1 accedere: convenire; Rom. 6,1 est mihi: est; 7,2 consentite quae vobis scribo: conscendite; Tars.

4,2 et in terra: et quae sunt in terra; 7,1 venit: veniet. Auf der andern Seite hat aber die Pariser Handschrift gemeinschaftlich mit Faber gegen die Oxforder Trall, 8,2 inspirante gratia: inspirati gr.; 9,1 nam et Abraham, inquit, pater: pater; Magn. 13,1 spirituali Stephano presbytero vestro et secundum Deum diaconis: spiritnali; Tars. 1,1 scilicet bestiis: bestiis; 1,3 vos ego: vos; 3,1 cuius: cui; 6,4 demnm: Deum; 6,4 Deus: Deum; Philipp. inscr. Philippensis: Philippis; 4,1 filiis: filios; 5,3 intelligibilem: insensibilem intelligibilem, 7,2 non (Faber fügte bei est) dicere: non potes dicere: 8,2 hymno gloriae ad gentium pastores: hymnos gl. agentium et pastorum; 9,3 ex ore: de ore; Antioch. 12,1 sanctos: sacrosanctos; 13,2 Damas Magnesiae episcopns. Salutat vos Polybius: Polybius; Her. inscr. maligno (Faber in ligno): nequam; Ephes. 5,3 convenerit: cum venerit; 5,4 usque quaque: usqne valde; 8,1 omnes (Faber homines) etenim estis: nnum etenim omnes estis; 9,3 glorificabit: clarificavit; 10,3 reddidi: reddidi enim; 11,1 gratiam: gloriam; 13,2 spiritualia nequitiae: spirituales nequitias.

Die Berührung des Faber'schen Textes mit der Pariser Handschrift ist nach dieser Zusammenstellung, die zwar keinen Anspruch auf unbedingte Vollständigkeit erhebt, aber doch auch nichts Bedeutenderes überging, beträchtlich zahlreicher als die Berührung mit der Oxforder, und was noch mehr ins Gewicht fällt, sie ist in vielen Fällen weit charakteristischer. Erscheint die Berührung der Oxforder Handschrift mit der Editio princeps im ganzen als unbedeutend und lassen sich die bezüglichen

Stellen mit wenigen Ausnahmen ohne zu große Schwierigkeit auf die Eigenthümlichkeit des Faber'schen Verfahrens zurückführen, so haben wir dagegen auf der anderen Seite an einer Reihe von Stellen ein Zusammentreffen zwischen Handschrift und Ausgabe, das sich nur durch die Annahme erklären läßt, der Herausgeber habe jene seinem Werke zu Grunde gelegt. Ich verweise namentlich auf Trall 9,1; Magn. 13,1; Philipp. Inscr.; 7,2; 8,2; Antioch. 13,2; Hero Inscr. und Eph. 8,1. Der Faber'sche Codex kann daher, wenn er nicht etwa, was aber schwerlich der Fall ist, zu Grunde gegangen sein sollte, nicht zweifelhaft sein, und als fraglich kann nur das erscheinen, ob Faber an einzelnen Stellen nicht noch andere Handschriften zu Rath zog. Die Frage dürfte namentlich angesichts der Stellen Eph. 9,4 und Röm. 7,2 zu bejahen sein, und wenn man noch weiter fragt, welches jene Handschrift sei, so wird man an die Oxforder zu denken haben, da die meisten der Stellen, die sie mit der Faber'schen Edition gegen die Pariser Handschrift gemein hat, ihr allein zukommen. An sich läge es allerdings näher, an den Codex Reg. 81 der vatikanischen Bibliothek zu denken, da derselbe ehemals in Paris sich befand. Allein diese Annahme ist deßwegen unmöglich, weil die römische Handschrift Eph. 9,4 ebenso wie die Pariser das introductos nicht enthält, und jene hat auch noch das für sich, daß sie nicht bloß die Hauptschwierigkeiten löst, die die Annahme der ausschließlichen Benützung der Pariser Handschrift darbietet, sondern zugleich die immerhin vorhandene, wenn auch nicht gar starke besondere Berührung des Faber'schen Textes mit der Oxforder Handschrift überhaupt am einfachsten erklärt.

Fragen wir zum Schluß, was sich aus dem gewonnenen Resultate für die Textesrecension der lateinischen Briefe ergibt, so ist vor allem zu bemerken, daß die Ortsangabe, die sich in der Ueberschrift der einzelnen Briefe in der Editio princeps findet, wenigstens in der von Faber gewählten kurzen Form — ex Smyrna, ex Philippis, ex Troia — keinen handschriftlichen Boden hat. Die Handschriften bieten, soweit sie die bezügliche Notiz überhaupt enthalten, stets scripta de Philippis u. s. w. und man wird sich daher zur Aufnahme dieser längeren Form entscheiden oder den ganzen Beisatz als die Zuthat eines Librarius fallen lassen müssen. In den Briefen an die Trallesier und an Hero hat Faber sogar ohne irgend welchen anderen Grund als den der Conformität dem Namen der Adressaten ex Smyrna, bezw. ex Philippis beigesetzt. Die Handschriften bieten hier gar nichts. Die Ueberschriften sind aber nicht die einzigen Stellen, in denen sich der Text der Editio princeps nunmehr als reine Emendation des Herausgebers darstellt. Die gleiche Erfahrung machen wir noch an einer Reihe von anderen, und folgende mögen hier noch ausgehoben werden: Trall. 7,4 quemadmodum deceat etc. gegenüber dem sicuti debet etc. der Handschriften; 8,1 mando: mandans; Magn. 7,2 qua: cuius; Tars. 2,1 alii quoque: aliique; Philipp. 9,2 ignorantiae id est: ign. est; 12,2 quis sum: qui sum; Philad. 2,1 malam doctrinam: malae doctrinae; 4,6 in domesticos: domesticos; Smyrn. 3,5 resurrexisset: resurrexit; 10,1 omnibus modis: omnimodis; Polyc. 1,2 qua: cui; Her. 9,3 anima mea: anima; Eph. 10,4 cui: qui; Rom. 8,1 concrucifigor: crucifigor.

4.

Zu Epist. ad Diogn. 10,6.

Von Prof. Dr. Funk.

In der hier bezeichneten Stelle ist der Wohlthäter ein „Gott der Empfangenden“ genannt — ὃς ἃ παρὰ τοῦ θεοῦ λαβὼν ἔχει, ταῦτα τοῖς ἐπιδεομένοις χορηγῶν θεὸς γίνεται τῶν λαμβανόντων — und der erste Herausgeber des Briefes, Henricus Stephanus, führte dazu als Parallelstelle das Sprichwort an: ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ δαιμόνιον, indem er zu diesem selbst bemerkt: quod ideo dicitur, quoniam, dum alicui opitulamur, hoc ipso facto Deum imitamur, wie Strabo und andere Heiden bemerken. Die Erklärung ist seitdem nicht weiter gekommen, und doch ist jene Bemerkung kaum genügend. Denn es handelt sich weniger darum, daß der Wohlthätige ein Nachahmer Gottes genannt wird, wie allerdings sowohl Strabo als der Verfasser des Briefes an Diognet im unmittelbaren Anschluß an die angeführten Worte sagt, oder vielmehr darum, daß er θεὸς τῶν λαμβανόντων heißt, und die Beziehung des erwähnten Sprichwortes auf unsere Stelle ist deßwegen nicht ganz zutreffend, weil es sich hier um regelmäßige Wohlthätigkeit

handelt, jenes aber, wenigstens nach der Erklärung von Erasmus [1]), von dem gilt, der dem Nächsten plötzliche und unerwartete Rettung bringt oder irgend eine große Wohlthat erweist.

Es gibt indessen vielleicht noch eine bessere Parallelstelle. Erasmus erwähnt nämlich in seinen Colloquien und zwar am Anfang des Philodoxus als Proverbium: Deum esse, quisquis iuvat mortalem, und es ist auf den ersten Blick klar, daß dieses Wort unserer Stelle viel näher kommt als das von Stephanus angeführte. Aber es ist die Frage, ob der große Humanist dieses Sprichwort vorfand oder selbst machte. Ich bemerke dazu noch Folgendes.

Zunächst legt sich der Gedanke nahe, daß Erasmus das Sprichwort bei den Alten fand, und auch unsere Stelle ist ein Beweis dafür, daß dasselbe oder ein ähnliches existirte. Aber ich suchte vergeblich nach ihm, nicht bloß in dem Violetum von Arsenius und in der Sammlung von Apostolius, sondern auch in dem Corpus Paroemiographorum Graecorum von Leutsch und Schneidewin (1839/51), von andern Werken, wie den Sprüchen des Sextius, gar nicht zu reden. Es kamen mir deßhalb Bedenken, ob Erasmus das Sprichwort nicht selbst stempelte, wenn er dabei auch antikes Material verwendete, und es läßt sich dieser Fall um so eher annehmen, weil er nach der oben angeführten Erklärung des **ἄνθρωπος ἀ. θ.** unmittelbar fortfährt: Antiquitas enim nihil aliud existimabat *esse Deum*, quam *prodesse mortalibus*.

1) Adagia: Praeter spem bonum aut malum. Ed. Francof. 1670 p. 590.

Unde frugum, vini, legum autores et quicunque ad vitae commoditatem aliquid attulisset, eos pro diis habebat antiquitas etc. So manches indessen für diese Annahme spricht, so dürfte die Hoffnung doch noch nicht aufzugeben sein, das Sprichwort in der antiken Literatur zu finden. Vielleicht hat der eine oder der andere der Leser das Glück, demselben an irgend einem verborgenen Orte zu begegnen. Vorstehende Zeilen haben den Zweck, die Aufmerksamkeit auf den Punkt zu lenken.

II.

Recensionen.

1.

Dr. **Ferdinand Hitzig's** Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des Alten Testaments. Herausgegeben von Lic. Theol. **J. J. Kneucker**, Pfarrer in Ziegelhausen und a. o. Professor an der Universität Heidelberg. Mit dem Brustbilde Hitzig's und einer Lebens- und Charakterskizze. Karlsruhe, H. Beuther (früher G. Eichlers Verlag) 1880. 6 M.

Der vor zehn Jahren erschienenen äußern Geschichte des Volkes Israel von Hitzig (Leipzig, 2 Bde. 1869) läßt nun ein Schüler desselben die innere Geschichte, die des religiösen Geistes in Israel folgen, wie sie aus Vorleseheften des 1875 verewigten Meisters zusammengestellt worden ist. Hieraus ergaben sich ziemliche Unebenheiten des Buches, Notizen und Nachträge aus späterer Zeit, welche der Herausgeber nach Auswahl in Klammern beifügte, während er bloß durch einzelne abgerissene Wörter und Citate angedeutete Erklärungen des biblischen Textes in den messian. Weissagungen zu zusammenhängenden Sätzen ausbildete, einfache Verweisungen auf Commentare

Hitzig's für größere und kleinere exegetische Stücke, Verarbeitung von Stücken und Paragraphen der erst später von H. ausgearbeiteten mess. Weissagungen in die sachlich verwandten Theile der alttestam. Theologie, wobei jene dann später in den mess. Weiss., wohin sie eigentlich gehören, bloß mehr citirt werden. Die letztern hätten überhaupt mit dem Abschnitt der biblischen Theologie, welcher von der „idealen Theokratie oder vom Messias“ handelt (S. 102 ff.) vereinigt werden müssen; da sie aber in besonderer Ausarbeitung sich vorfanden, so durfte der Herausgeber, wollte er nicht noch stärker das geistige Eigenthum des Lehrers umgestalten, dieselben in der vorgefundenen Form belassen.

Nach einer Erörterung über das Prinzip der Religion des alten Bundes (S. 13—48) folgt die allgemeine Glaubenslehre: Gott nach seiner absoluten Selbständigkeit, seinem Verhältniß zur Welt und zum Menschen, und im zweiten Hauptheil, der Partikularismus betitelt wird, die Lehre vom Wesen, der Gliederung und Fortbildung der Theokratie, endlich vom Messias oder der idealen Theokratie. Daran schließen sich die messianischen Weissagungen (S. 135—215), die uns nach des Verf. Theorie als unechter Messianismus (S. 140—189) und als echte messianische Weissagung (189—215) vorgeführt werden.

Obgleich häufig in Grundanschauungen wie in Einzelheiten im Widerspruch mit dem Verf. stehend, begrüßt Ref. doch die Herausgabe dieses Buches, welches die Vorzüge und Schattenseiten eines der bedeutendsten Gelehrten in biblischer, insbesondere alttestam. Wissenschaft auf engem Raum beisammen hat und sein Glaubensbekenntniß als Vermächtniß der forschenden Nachwelt über-

gibt. Der seltene Scharfsinn Hitzig's, im Bunde mit erstaunlicher Vielseitigkeit und Erudition, welche die entlegensten Gebiete umspannte, die knappe, meist schlagende Ausdrucksweise, das Spiegelbild eines klaren und resoluten Verstandes, ein eiserner Fleiß und unablässiges Ringen nach Wahrheit, wie er sie verstand, und neuen Aufschlüssen bleiben in Ehren auch bei den Gegnern mancher Anschauungen und wissenschaftlicher Ergebnisse der Untersuchungen. Man lernt bei ihm auch wo er irrt oder bedenkliche Pfade einschlägt, um über Tradition und hergebrachte Ansichten, denen er nicht gewogen ist, oder auch dunkle und schwierige Strecken wegzukommen: unaufgehellt bleibt nichts, mag auch oft das Schlaglicht, mit dem er beleuchtet, zu grell gefärbt sein und momentan blenden.

Man wird zustimmen, wenn es S. 13 heißt: „das Wesen der an Israel gelangten Offenbarung ist darin zu finden, daß der Geist dieses Volkes, der auch von Gott kommt, von vorne für die wahre Religion angelegt erscheint, und auch die ältere Ansicht, welche die Offenbarung in der Form des Einzelvorgangs einer spätern geschichtlichen Zeit zuweist, sieht sich, seitdem man die Theorie einer mechanischen Inspiration aufgegeben hat, zu der Annahme genöthigt, daß der hebräische Geist, um die Offenbarung zu empfangen, als Gefäß dieses Inhalts, ihm entsprechend präformirt sein mußte." Nur ist damit noch nicht bewiesen, daß das Volk, nachdem Gott es für die wahre Religion präformirt hatte, von ihm nun völlig sich selbst anheimgegeben wurde und in Sachen der Religion sich rein natürlich entwickelte. Die von Hitzig zugegebene Prämisse scheint vielmehr die entgegengesetzte Folgerung zu fordern, wenngleich auch Ref. über

Maß und Art übernatürlicher Einwirkungen im alten Bund die Akten noch lange nicht im Sinn überspannter Machtsprüche moderner Glaubenshypertrophie geschlossen anerkennt. — Gegen die Mythologen, die aus dem wüsten Naturdienst Kanaans die Geistesreligion der Hebräer entstehen lassen, empört sich der moralische Ernst Hitzig's: „Wie aus diesem Dienste Aegyptens und Kanaans die israelitische Religion, sein Gegensatz, sich hätte herausbilden sollen, ist auf keine Weise abzusehen, wäre auch geschichtlich nicht zu begreifen. Als die Hebräer nach Kanaan kamen, besaßen sie ihre Religion bereits, und die Sage (nur sie?) besteht überall auf der strengsten Verschiedenheit des Jahve und der ägyptischen und kananitischen Götter" (S. 21). Um so dürftiger und lückenhafter scheint uns dagegen die Genesis „des neuhebräischen Religionsprinzips" (S. 34 ff.) zu sein. Es soll der Glaube an den Einen geistigen Gott als Erzeugniß der Reflexion auf in Nordarabien, („wo auch Muhammeds Verstand gegen entartete Religionen sich empörte") gegebener Grundlage zu begreifen sein. Die Natur in der Wüste drängte den Geist auf sich zurück, welcher die Vielheit der Gestirne in einem sie zusammenhaltenden Band umfaßte, im Himmel selbst, von dem die Erde abhängig erschien. Dieß geht nicht über den alten Uranos-Varuna hinaus, und wenn Jahve einfache Uebersetzung des armen. Astuads sein soll (S. 38) die Cherubim und Seraphim in bloßen Symbolen der Intelligenz, Gewalt und ewigen Dauer, sowie der Heilkraft Gottes aufgehen, Theophanien überall reine Dichtungen sein sollen (S. 52), so sind auch hierüber die Akten noch offen. Nicht weniger über den „tiefsinnigen Mythus" der Ursünde des ersten

Menschenpaars, welcher als einzelne geschichtliche Thatsache den ewigen Proceß der Menschheit schildern soll, aus dem Zustand ursprünglicher Indifferenz in den der Erkenntniß und des Selbstbewußtseins herauszutreten (S. 72), und über die Ansicht von der königlichen Sohnschaft Gottes, die mit Ps. 2 erst der Makkabäerzeit angehören soll.

Ueber die Grundidee des „Partikularismus", vielmehr der Theokratie, ist S. 80 bemerkt, daß das wirkliche besondere Verhältniß der Israeliten zum wahren Gott der Welt ein vorgestelltes, vermeintliches desselben zu ihnen nach sich zog. Wenn aber der „tief religiöse Sinn" des Hebräers die Erkenntniß „der ewigen Wahrheit, daß alle gute Gabe von oben kommt", „nicht als seine eigene That ansehen konnte", so konnte er doch ebensowenig als seine eigene Erkenntnißthat, d. h. Fiktion ansehen, daß Gott, der den Heiden sich verbirgt Jes. 45, 15, und vor Israel ebenfalls sich hätte verhüllen können, sich ihm geoffenbart hat, Ex. 3, 14. 6, 2. Er objektivirte dabei nicht bloß seine eigene Vorstellung, so daß in Folge eines unerhörten πρῶτον ψεῦδος, welchem die geistig hervorragendsten Männer unterlagen, der rothe Faden der anderthalbtausendjährigen Geschichte Israels, von Moses bis Christus, die theokratische Führung mit ihrem übernatürlichen Faktor bloßes Spiegelbild der patriotisch religiösen Phantasie gewesen wäre. Hier überbietet die rein rationalistische Geschichtstheorie den von ihr so energisch bestrittenen Wunderglauben: die einzigartige religiöse Tiefe, die Hitzig wiederholt selbst gebührend anerkennt, welcher die Propheten und das Gesetz, die höchste Leistung des Alterthums, entstammt sind, begreift sich nur als Folge einer sowohl ursprünglichen Selbstoffenbarung wie geschichtlich fortgesezten

Selbstbezeugung Gottes. Letzteren, zu dem sich Hitzig in ehrlichem Glauben bekannt hat (s. u.), eliminirt er in der Geschichte Israels so gut es geht und macht ihn, der das ethische Bewußtsein der Propheten als das primum movens der Geschichte und ihrer eignen Verkündigungen kennt, zu einem Schemen, einem dieu fainéant, der sein Volk nicht erwählte, sondern umgekehrt von demselben zu seinem Gott erwählt wurde und nun in Israel als Maschinengott zu funktioniren hat. Heißt es S. 102 scheinbar etwas einlenkend: „die Hebräer hielten nicht ihren Nationalgott für allmächtig, sondern sie hatten sich den wahren allmächtigen Gott zu ihrem Nationalgott erkoren," so wird sogleich wieder jedes reale Band durchschnitten, wenn es fortgeht: „man mußte allmählig finden, daß die Eigenschaft des durch Vertrag gebundenen Nationalgottes mit der des absoluten Weltherrschers sich nicht wohl vertrage. Mit zu Grunde lag der Irrthum, wenn aus dem eigenthümlich nähern Verhältnisse, in welchem das Volk zu Gott stand (sollte heißen: eigenmächtig und einseitig sich gestellt hatte), ein näheres solches, in welchem Gott zu dem Volke stehe, welches nicht mit eben jenem als identisch zusammenfalle, gefolgert wird." Ein unhaltbares Stück Geschichtsphilosophie: die Gottheit, schon sehr frühe von einem Volk als die wahre erkannt, das sich ihr aufdringt, sie gleichsam zu Bündniß und Vertrag nöthigen will und zuletzt darauf kommt, daß nichts an der Sache ist und es den Allmächtigen hätte in Ruhe lassen sollen. Ein solcher Gottesbegriff ist ebenso unnatürlich und widersinnig, als die Annahme unwahr, daß Israel aus eigner Kraft die allmächtige Gottheit erkannt habe. Woher kam ihm dieses „Wunder" von

Erkenntniß in der allgemeinen Finsterniß? Wieso geschah, daß es, wie es in Exod. heißt, in Aegypten bei Israel allein hell war? Die Wunderscheu entgeht hier der Nemesis nicht. Sie muß monströse Wunderlichkeiten an Stelle des Wunders setzen, wie nicht selten krasser Aberglaube in die Lücke einrückt, die der Glaube ausgefüllt hatte.

Es werden von H. bezüglich der messianischen Weissagungen ächte und und unächte unterschieden. Letztere sollen sich ursprünglich gar nicht auf den Messias und sein Reich bezogen haben und sind erst später, theilweise schon durch Christus selbst, die Evangelisten und Apostel zu messianischen gestempelt worden. Darunter fallen die bekanntesten Vaticinien, auch Jes. 53, wo ein Heide verkünden soll, daß Israel für die Heiden gelitten und in den Tod gegangen sei. Niemals wäre man auf diesen Einfall gekommen, wenn nicht alles daran lag, die Stelle ihres persönlich messianischen Gehaltes zu entleeren. Aehnlich ist es mit Deut. 18, 15 ff. Christus bezieht nach Angabe der Evang. die Stelle auf sich, und sie wird auch A. G. 7, 37. 3, 22 als in ihm erfüllt angesehen, aber „wir haben uns nicht um die Erfüllung, sondern um die historische Veranlassung der Weissagung zu kümmern" (S. 162). Richtig, nur steht es oft verzweifelt damit, dieselbe unanfechtbar ausfindig zu machen; und falls sie gefunden ist, wäre erst noch nachzuweisen, daß zwischen derselben und der Beziehung der Weissagung auf Christus ein ausschließender Gegensatz bestehe. Apodiktische Entscheide in strittigen Punkten muthen nicht besser an, wenn sie von negativer Seite ausgehen, als wenn sie von orthodoxem Dreifuß ertönen. Danach ur-

theile man über die Ansicht, daß Hiob 19. 14. 17, 15 auch von Unsterblichkeit des Geistes nicht die Rede sei. Von leiblicher Auferstehung kann dieß behauptet werden, von Unsterblichkeit des Geistes nicht. Dasselbe gilt über die resolute Verurtheilung der Typik (S. 164). Wäre kein Erlöser erschienen und hätte er die alte Bundesreligion nicht erhöht und vollendet in einem neuen Gottesreich, so wäre freilich alle Typik gegenstandlos. Ist aber der innige Connex des neuen mit dem alten Bund eine reale Thatsache, die einmal nicht aus der Welt zu schaffen ist, so wird auch die Typik nicht abzudekretiren sein. Der ungeheure Mißbrauch, der mit ihr getrieben worden und noch wird, ist kein zureichendes Argument für ihre Unzuläßlichkeit und Verwerflichkeit an sich. Gerade aber für das altbiblische Gebiet, das auf eine höhere, organisch sich aus ihm entfaltende Bildung hinauswies, muß gelten, „daß der leiblichen Existenz (einzelner) biblischer Personen in ihrem jedesmaligen Zeitverhältniß ohne ihr Wissen und Wollen einst eine vorbildliche Bedeutung als Schatten folgte“ (S. 166). Es darf weder durchweg gelten, daß was Weissagung zu sein nicht behauptet, auch keine sei, noch daß im Einzelfalle die Typik, wenn man eine nähere geschichtliche Beziehung zuläßt, da überflüssig sei, wo man diese wirklich entdeckt; was aber den Vorwurf des unsichern Umhertastens und der Willkühr betrifft, welcher einer Menge typischer Versuche im Einzelnen nicht erspart werden kann, so ist die Unsicherheit und Unrichtigkeit der historisirenden Versuche kaum viel geringer, ohne daß dieselben im übrigen zu verwerfen wären.

Der Abschnitt: zur Erinnerung an Ferd. Hitzig (S. 1—64) ist eine dankenswerthe Gabe. Er zeigt, weit

mehr als man aus der wissenschaftlichen Thätigkeit des scharfen Kritikers entnehmen kann, welch warmes Interesse derselbe dennoch für Glauben und Religion hatte. Es sei verstattet, aus einem hier mitgetheilten Briefe des Verewigten an einen Arzt die schönen (1851 geschriebenen) Worte zu entnehmen: „Es hat mich freudig überrascht, bei Ihnen, dem Arzt und auch philosophisch geschulten Manne, dem Ausdruck einer gläubigen Ueberzeugung zu begegnen, welche in unsern Tagen den Gebildetern theils abhanden gekommen, theils aber mit allerhand Zuthaten legirt ist. Wo kommen die Geister hin? Soll mit dem Tode nach dem Leben alles aus sein, warum verhält es sich nicht so mit dem Tode vor dem Leben? warum treten wir ins Leben ein? die wenigsten Leute bedenken, daß Zeit und Ewigkeit nur logische, aber keine metaphysische Gegensätze sind; daß die Zeit ein Theil der Ewigkeit, daß wir mitten in der Ewigkeit drinnen sind. Die Thatsache — wenn die anders wahr ist — daß ich jetzt lebe, beweist, daß ich ewig leben werde. Wer dagegen beweist, oder macht auch nur wahrscheinlich, daß die Seele zusammengesetzt, also zersetzbar sei? Die pantheistische Weltansicht ist sehr ansprechend für eine ganze Schicht Menschheit, die weil das Wirkliche für mich nach meinem Begriffe von ihm sich bemißt, ihren Begriff zum Maßstab des Wirklichen an sich machen; für Commis voyageurs, Barbiere, Edelkaffern &c. ist sie gut genug. Sie wäre auch an sich ganz gut und wahr, wie das perpetuum mobile oder die Quadratur des Zirkels, wenn nicht allemal eine Kleinigkeit fehlte, auf die es aber eben ankommt.“ Ein Blitz des Genius, für welchen, wie für andere ächt religiöse Auslassungen (S. 52 u. a.) dem

Verewigten viele kritische Peccadillo's nachgesehen werden mögen.

Himpel.

2.

Geschichte des tridentinischen Pfarrconcurses. Von Dr. **Max Lingg**, erzbisch. geistl. Rath, kgl. Lycealprofessor. **Bamberg**, W. Gärtner's Buchdruckerei 1880. 56 S. 8.

Dieses Schriftchen ist das vorjährige Programm des Lyceums zu Bamberg, an welchem Herr Prof. Dr. Lingg seit längerer Zeit als Vertreter der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts thätig ist. Derselbe hat sich die interessante, aber schwierige Aufgabe gestellt, die Geschichte des tridentinischen Pfarrconcurses, „soweit dies aus gedruckten Werken und im Rahmen eines Programms möglich ist," zur Darstellung zu bringen. Der erste Theil der gehaltvollen Arbeit handelt von der Entstehung und weitern Entwicklung der auf Verleihung der Curatbeneficien bezüglichen gemeinrechtlichen Bestimmungen: vortridentinische Gesetzgebung, Anlaß und Inhalt des tridentinischen Decretes (Sess. XXIV. c. 18 de ref.), Zweck und rechtliche Bedeutung der Bullen In conferendis und Apostolatus officium Pius' V. v. J. 1567, welche die Verfügung des Concils näher erläuterten und sachlich ergänzten, das Decret Clemens' VIII. (1593) betreffend die vom Bischof unter Zustimmung des Capitels vorzunehmende Ernennung der Examinatoren, Abschluß der bisherigen Gesetzgebung durch die Constitutionen Clemens' XI (1721) und Benedicts XIV (1742), welche über die Form der Prüfung und die Zulässigkeit einer

Appellation in endgültiger Weise die noch mangelnden Anordnungen trafen. In der zweiten Abtheilung kommen die particularrechtlichen Gestaltungen der Synodalverfügung und die Modificationen zur Sprache, unter welchen dieselbe in den verschiedenen Ländern, Provinzen und Diöcesen recipirt wurde: in Italien, Spanien, Portugal, Frankreich, Belgien, Deutschland und Deutsch-Oesterreich (a. in der Zeit vom Tridentinum bis Kaiser Joseph II. oder die Entwicklung auf ausschließlich kirchlichem Boden und b. die Zeit seit Joseph II. — die Entwicklung als eine wesentlich staatlich-kirchliche), Ungarn, Schweiz, Amerika, Irland und der Orient. Die Resultate dieser geschichtlichen Erörterungen werden (S. 55) in einem Schlußresumé also zusammengefaßt: „Die gemeinrechtlichen Grundsätze wurden 1. vollständig recipirt und sind geltendes Recht in Italien, Spanien, Portugal (Südamerika); 2. sie wurden recipirt, durch desuetudo aber wieder beseitigt und das alte Recht der freien bischöflichen Collation wieder Usus in Frankreich und Belgien (Lüttich ausgenommen); 3. sie wurden erst in neuerer Zeit recipirt aber mit particularrechtlicher Modification (nach Maßgabe der Bulle Cum illud) in Deutschland, Deutsch-Oesterreich, Ungarn; 4. sie wurden gar nicht recipirt in der Schweiz (Genf ausgenommen) und in Nordamerika."

Indem wir die in der Abhandlung zu Tage tretende genaue Kenntniß und gewissenhafte Benützung der kirchenrechtlichen Quellen sowie der umfangreichen canonistischen Literatur, die kurze, präcise und klare Darstellung, den ächthistorischen Sinn und die glückliche Combinationsgabe, die verständige Auffassung der gegebenen Verhältnisse und die gemäßigte Beurtheilung der durch dieselben hervor-

gerufenen vom gemeinen Recht bald mehr bald weniger abweichenden Einrichtungen rühmend anerkennen, möchten wir das Schriftchen, in welchem über das wichtige Institut des tridentinischen Pfarrconcurses und dessen wechselvolle Schicksale auf kleinem Raum ein überaus reichhaltiges Material zusammengestellt und nach den Grundsätzen einer gesunden Critik verwerthet ist, allen betheiligten Kreisen angelegentlich empfehlen.

Kober.

3.

St. Bonifacius und seine Zeit. Von **Georg Pfahler**. Regensburg, Manz, 1880. VIII und 396 S. 8.

Die Monographie über Bonifatius (denn das scheint uns nunmehr die richtige Schreibart zu sein) und seine Zeit, die Qu.-Schr. 1879 S. 92 in Aussicht gestellt und aus der ebendas. ein kleiner Abschnitt bereits zum Abdruck gebracht wurde, liegt nunmehr in der vorliegenden Schrift vor. Dieselbe ist, wie schon der Titel anzeigt, keine bloße Lebensbeschreibung des großen Apostels der Deutschen. Anderseits wollte der Vf. nicht neue Gesichtspunkte gewinnen und aufstellen. Es handelte sich für ihn vielmehr darum, die aus den verschiedenen Controversen geschichtlicher Kritik annähernd sicheren Ergebnisse herauszuheben und sie als glänzende und orientirende Licht- und Richtpunkte in das thatenreiche Leben des Heiligen einzustellen. Was die Ausführung und Eintheilung der Arbeit anlangt, so ging er von der gewiß richtigen Anschauung aus, daß die größten Charaktere der Weltgeschichte, auch dann, wenn sie übermenschlich groß ihre

Zeit überragten, doch von ganz bestimmten Verhältnissen allgemeiner oder besonderer Art, wie der Nationalität, der individuellen Abstammung, der Bildungsstufe, der geistigen Strömung ihrer Zeit, von ihren ganz unabhängigen politischen Ereignissen u. a. m. eingegrenzt und geradezu bedingt waren und daß nur durch die eingehende Würdigung jener Verhältnisse und Bedingungen Personen wie Thaten erwähnter Art und Größe ihre volle Beleuchtung erhalten; daß also näherhin Bonifatius' geistige Bildung, seine ganze Lebensanschauung wie seine fast ununterbrochene Aufopferung für ein ihm fremdes Land und Volk zunächst die kirchliche und politische Geschichte seines eigenen Vaterlandes zur Voraussetzung haben, und daß die beinahe unbestrittene Stellung Roms in der Kirche damaliger Zeit und sonst keine andere Macht der Erde seiner Mission die nöthige und würdige Weihe allein gewähren, ausschließlich ihr die rechten Zielpunkte bezeichnen und vorsetzen konnte (S. V), und so erhalten wir eine dem Titel entsprechende vollständige historische Monographie. Dieselbe zerfällt in acht Abschnitte mit den Ueberschriften: 1) Altengland, 2) Altdeutschland, 3) Rom, 4) das fränkische Reich, 5) König Pippin, 6) Fulda, 7) Mainz, 8) St. Bonifatius, und in jedem Abschnitt hebt sich auf Grund der durch den Titel bezeichneten Geschichte ein Abschnitt aus dem Leben und Wirken des hl. Bonifatius ab. So wird z. B. im ersten Abschnitt (1—30), nachdem die politische wie kirchliche Vergangenheit Englands mit kurzen Strichen gezeichnet worden, S. 25 ff. die Jugendgeschichte Winfrids vorgeführt. An die Darstellung selbst reihen sich vier Beilagen (S. 329 bis 396): 1) Lioba, 2) St. Bonifatius' Todestag, bezw.

Todesjahr, als das richtig das Jahr 755 bestimmt wird, 3) die ältesten Biographien von St. Bonifatius, 4) St. Bonifatius' Schriften.

Der Vf. bewährt eine völlige Herrschaft über den weiten Stoff, der von ihm zu bearbeiten war, und da er mit reifem Urtheil und weitem Blick einen Schwung der Sprache verbindet, den man von seinen Jahren kaum erwarten würde, so bereitet die Lectüre der Schrift einen besonderen Genuß. Daß ihm einzelne, jedoch nicht viele, einschlägige Schriften entgingen, bezw. nicht zugänglich waren, begreift sich bei seiner Entfernung vor einer größeren Bibliothek von selbst, und daß er insbesondere die in dieser Zeitschrift erschienenen tüchtigen Studien über die drei ersten deutschen Nationalconcilien von Nürnberger nicht verwerthete, findet seine Erklärung im Datum der Vorrede. Uebrigens ist zur Verhütung eines etwaigen Mißverständnisses ausdrücklich beizufügen, daß der Vf. in der Hauptsache, in der Datirung der Synode von Liftinä, das Richtige getroffen.

Die Schrift verdient daher aufs beste empfohlen zu werden. Dem Herrn Vf. aber wünschen wir, er möchte bald in der Lage sein, die am Schluß der Vorrede in Aussicht gestellte chronologische Ordnung der bonifatischen Briefsammlung folgen zu lassen.

Funk.

4.

Geschichte der Katechese im Abendland vom Verfall des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters von **Peter Göbl**, Priester der Erzdiöcese Mün-

chen und Freising. Gekrönte Preisschrift. Kempten. Kösel'sche Buchhandlung 1880. S. X und 297. Preis M. 3. 20.

Diese dem Domdecan Dr. Thalhofer in Eichstätt gewiedmete Schrift bietet sich uns selbst als eine Fortsetzung von J. Mayer's „Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten" (Kempten 1869) dar; sie führt demgemäß die Untersuchung da weiter, wo Mayer sie abgebrochen, und dehnt sie auf das ganze Mittelalter bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts aus.

Obgleich es nicht an werthvollen Einzelarbeiten aus neuerer Zeit fehlt, welche über die Pflege der religiösen Unterweisung im Mittelalter Aufschlüsse geben, so sind es doch eben vorerst gelehrte Vorarbeiten, deren Ergebnisse noch zu Wenigen außerhalb der eigentlichen Fachgenossen gedrungen; die Einzelresultate sind zum Theil noch lückenhaft, zum Theil noch nicht in die rechte Verbindung miteinander gebracht, so daß es immer gewagt erscheint, schon entscheidende Schlußfolgerungen daraus ziehen zu wollen. Viele treten an die Erscheinungen des mittelalterlichen Kirchenlebens noch mit jenen Vorurtheilen heran, welche eine unbefangene und unbestochene Aufnahme der geschichtlichen Zeugnisse erschweren; man sieht die Dinge in einer falschen Perspective und macht unberechtigte Ansprüche; um so leichter unterliegt man dann den Gefahren, welche mit historischen Combinationen überhaupt verbunden sind und welche darin bestehen, daß man das einemal singuläre Erscheinungen für allgemeine Symptome nimmt, das anderemal Dinge, die gewöhnlich vorkommen und als allbekannte nicht häufig besonders besprochen werden, an

den Orten, wo doch von ihnen geredet wird, als Ausnahmserscheinungen auffaßt. Darum begrüßen wir mit voller Theilnahme eine Arbeit, welche unsere Erkenntniß von den kirchlich-religiösen Zuständen des Mittelalters zu erweitern geeignet ist. Eine solche Arbeit begegnet auch heute noch manchen Schwierigkeiten, welche man berücksichtigen muß, wenn man ein Buch wie das vorliegende gehörig würdigen will.

Die Schwierigkeit, eine Geschichte der Katechese im Mittelalter zu schreiben, liegt nicht, wie man auf den ersten Blick meinen könnte, in der Kargheit der Nachrichten oder der literarischen Zeugnisse, auf die es ankommt; sie liegt auch nicht umgekehrt in einer Ueberfülle von Stoff, dessen Masse den Forscher erdrücken müßte. Für Aufsuchung und Sichtung des Materials haben die noch kaum genug anerkannten Arbeiten von Geffcken (Bilderkatechismus des 15. Jahrh. Leipz. 1855), G. v. Zezschwitz (System der christl. kirchl. Katechetik), Hasak (der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters. Regensburg 1868), Alzog (deutsche Plenarien. Freiburg 1874), Hipler (christliche Lehre und Erziehung in Ermeland rc. Braunsb. 1877) reichlich gesorgt, wobei wir auch der hier einschlägigen Verdienste der Arbeiten von Wasserschleben (Bußordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851), Laib und Schwarz (Biblia pauperum. Zürich 1867), Müllenhoff und Scherer (Denkmäler deutscher Poesie und Prosa. Berlin 1873) gedenken wollen.

Wenn also dennoch eine Schwierigkeit übrig bleibt, eine zusammenfassende Darstellung über die Katechese des Mittelalters zu geben, so liegt sie u. E. vornehmlich in

der Verständigung über Begriff und Aufgabe des katechetischen Unterrichts im strengen Sinne des Wortes. So wird von gewisser Seite dem Buche des H. Göbl schon der Einwand nicht erspart bleiben, daß sich Titel und Inhalt nicht genau decken, daß vielmehr der Inhalt ein weiterer sei, als der Titel erwarten lasse. Das Buch handelt im allgemeinen von der religiösen Volksunterweisung im M. A.; und wenn der Verf. aus Documenten, die vom Volksglauben und der kirchlichen Predigt jener Zeit Kunde geben, Schlüsse zieht auf Inhalt und Methode des katechetischen Unterrichts, so möchte die Folgerung nicht immer concludent erscheinen. Dennoch halten wir das Verfahren H. Göbl's im allgemeinen nicht für unrichtig. Das Mittelalter verlangt eben seine eigene Betrachtungsweise. Vor allem müssen wir ein gutes Stück von unsern modernen Vorstellungen vom Schulwesen bei Seite stellen, wenn wir eine von der unsrigen so verschiedene Zeit zu beurtheilen haben. Wir dürfen nicht in das mittelalterliche Unterrichtswesen unsere modernen Systeme und Methoden hineintragen; man darf sich unter Katechese nicht jene an eine obrigkeitlich gestellte Schulstundenzahl geknüpfte, nach Numern und Paragraphen normirte, in die Schulstube eingezwängte, zwischen Pfarrer und Schullehrer abgetheilte, vom Schulcommissar controlirte Unterweisung in Bibel, Katechismus und Spruchbuch vorstellen. Es muß eine religiöse Volksunterweisung möglich gewesen sein ohne den heutigen Schulapparat.

Zweitens muß man der Kirche des Mittelalters, eines Zeitraums, der für alle Seiten geistiger Entwicklung so bedeutungsvoll geworden ist, in welchem man aber lieber handelte als viele Worte machte, das Vertrauen

entgegenbringen, daß sie in Erfüllung ihrer damals wie heute unerläßlichen Aufgaben nicht von aller Einsicht und von aller Lebenskraft verlassen gewesen, daß sie vielmehr bemüht war und es verstanden hat, ihre Hilfsmittel den Verhältnissen anzupassen und ihre Organe in Thätigkeit zu setzen. Wie viele fleißige und eifrige, und wie viele nachlässige und pflichtvergessene Seelsorger es im M. A. gegeben, wird Niemand ermitteln wollen. Aber daß gearbeitet worden, darüber haben wir nur aus dem Grunde so wenige und so wenig wortreiche Zeugnisse, weil unsre Vorfahren nicht vermuthen konnten, daß man einmal daran zweifeln werde. Wir verwahren uns auch zum voraus gegen einen Trugschluß, der etwa so lauten möchte: Wenn sogar bei den enormen Bemühungen unserer heutigen Katecheten und bei den reichlich uns zu Gebot stehenden literarischen und technischen Förderungsmitteln der Unterricht so weit hinter dem Ziele zurückbleibt und die Klagen über mangelhafte Kenntniß der Religionslehre allgemein gehört werden, um wie vieles mangelhafter muß der Unterricht in früherer Zeit gewesen sein, und welche Rohheit in religiösen Dingen muß geherrscht haben, als man noch nicht der Wohlthaten des modernen Volksschulwesens genoß, als man noch keine gedruckten Schulbücher hatte, und als, wie man häufig voraussetzt, die Bildung und der Seeleneifer vieler Kleriker auf einer ziemlich niedrigen Stufe stand. Daß diese Schlußfolgerung eine falsche ist, dürfte ein sorgfältiges Studium gerade der vorliegenden Schrift ergeben, wenigstens für denjenigen, der auch noch zwischen den Zeilen zu lesen vermag. Wer freilich zum voraus daran zweifelt, daß man es auch im M. A. mit der Arbeit und Berufserfüllung

ehrlich gemeint, dem könnten die Beweismomente, welche der Verf. dafür beibringt, zu vereinzelt und für einen so großen Zeitraum zu wenig zahlreich vorkommen. Besonders wird man, und dies nicht ganz mit Unrecht, gerade das reichhaltigere Material aus dem 15. Jahrhundert, das H. Göbl zu seinen Zwecken verwerthet, nicht mehr so ganz dem Mittelalter zu gut schreiben wollen. Denn der geistige Umbildungsproceß, welcher die Neuzeit vom M. A. scheidet und welcher sich auch im Unterrichtswesen reflektirt, geht in seinen charakteristischen Momenten um ein Jahrhundert vor die Reformation zurück.

H. Göbl hatte nun allerdings nicht zu untersuchen, wie weit man es mit der Katechese gebracht, sondern nur, was man gewollt, welche Lehren man eingeprägt, welche Ziele man sich gesteckt hatte; denn hierüber allein gibt es sichere Angaben. Dem Inhalte nach zerfällt nun die Untersuchung in drei Theile: der erste handelt von den „Katecheten des M. A."; darunter sind nicht bloß die kirchlich bestellten Seelsorger in Kirche und Schule gemeint, sondern auch die Eltern und die Pathen der Kinder, sofern auch ihnen von der Kirche ganz bestimmte Seelsorgepflichten auferlegt waren. Der zweite Theil gibt den „katechetischen Stoff" mit seiner Gliederung in Glauben, Gebet, Gesetz, Sakrament. Der dritte Theil zeigt uns die „Methode des katechetischen Unterrichts im M. A.", wobei besonders — neben dem mündlichen — der Unterricht in Schrift und Bild einläßliche Würdigung findet.

Die Einzelausführung ist besonnen und umsichtig und hält im ganzen das rechte Maß ein. Das Urtheil

des Verf. ist eher zurückhaltend, als zu vorzeitigen und anfechtbaren Reflexionen geneigt: lobenswerth ist auch, daß nicht ein allzu ermüdendes Detail, theils in Excerpten aus mittelalterlichen Schriften, theils in Auseinandersetzungen mit der modernen Literatur, aufgenommen worden ist. Denn wir wünschten, daß das Buch weder als eine ausschließlich gelehrte Studie noch auch einseitig als eine Apologie des mittelalterlichen Kirchenwesens gewerthet werde, sondern daß es auch in weitere Kreise dringe um eines praktischen Zweckes willen. Dem Ref. wenigstens scheint in dem Gewirre unsrer heutigen pädagogischen und katechetischen Sorgen und Nöthen ein Rückblick darauf, wie man in einer harmloseren Vorzeit unterrichtet, mannigfach lehrreich zu sein. Welche Lehren aus einem solchen Rückblick zu ziehen seien, — das soll hier nicht verrathen werden, das möge ein kluger Leser aus dem Buche selbst entnehmen.

Entgegen der vielfach herrschenden Vorstellung von einer so gar großen Vernachlässigung der religiösen Unterweisung und Erziehung im M. A. mögen hier nur wenige Gedanken hervorgehoben werden, welche das Buch nicht so fast ausspricht als anregt. Die Missionäre und Katecheten beim Beginn des M. A. waren in ihrem neuen Arbeitsgebiet in einer ähnlichen Lage, wie die ersten Ansiedler in den unbebauten Ländereien neuoccupirter Gebiete. Nicht im ersten Jahr oder Jahrzehnt wird aus dem wilden Boden ein gereinigtes Culturland; nur stückweise kann von Jahr zu Jahr weiterer Boden urbar gemacht werden. Der Ansiedler aber säet seinen ersten Samen auch in die kleinen Strecken Ackers, die er zwischen den alten Wurzelstöcken der niedergebrannten Bäume,

zwischen Steinöde oder Sumpfboden hat nothdürftig umbrechen können, und ist froh auch einer kargen Ernte, die ihn dürftig nährt, bis die Arbeit weiterer Jahre reichlichere Erträgnisse bringt. So haben auch die Missionäre den geistigen Boden urbar gemacht, haben in den kaum umgebrochenen Boden gesäet, zwischen die Wurzeln alten Heidenthums und Aberglaubens, in die Dornen und Sümpfe kriegerischer Verwilderung der Völker. Wie langsam geistige Cultur fortschreitet, wie langsam solche Ernten reifen, wie viele störende Einflüsse die Culturarbeit unterbrechen und ihre Erfolge in Frage stellen und wie leicht sich mit dem edlen Korn taube Aehren und Unkrautsamen mischen, das sollten am wenigsten diejenigen vergessen oder dem M. A. zum Vorwurf machen, welche sich über die kargen Erfolge auch der heutigen Katechese betrüben. Der Erfolg der Katechese im M. A. war thatsächlich der, daß durchschnittlich die Kenntniß der wesentlichen religiösen Lehren und Gebräuche, in knapper und populärer Form, dem Volke geläufiger war als heute. Man hat weniger, aber concreter und volksthümlicher docirt, als in der Gegenwart. Ganz besonders aber überzeugt uns ein Blick in die Lehrstücke des katechetischen Unterrichts, daß der Inhalt der Lehre im M. A. kein anderer war, als was wir heute als christliche Katechismuswahrheit lehren und daß in all den maßgebenden Glaubensdocumenten nichts enthalten ist von Paganismus, abergläubischen Observanzen, roher Werkheiligkeit oder gar planmässiger Verdummung, wie man sonst wohl, das Mittelalter lästernd, gemeint hat.

Was wir an dem tüchtigen und verdienstlichen Buche etwa auszusetzen hätten, betrifft ganz untergeordnete Punkte.

Zum Beweise, daß die Pathen die ihnen von der Kirche zugewiesenen Pflichten gegen die Kinder auch wirklich tief und streng aufgefaßt haben (S. 58 ff.), können doch wohl Beichtformularien nicht dienen; denn der sog. Beichtspiegel enthält nicht den Ausdruck der Gesinnung des Beichtenden, sondern die Forderung und Mahnung des Katecheten und Beichtvaters. Daß übrigens ehedem die Pathenschaft als sittlich religiöses Pflichtverhältniß ernster als heute aufgefaßt wurde, wird nicht zu leugnen sein. — Was S. 101 mit Hipler über den obligatorischen Schulbesuch bezüglich des Religionsunterrichts gesagt ist, dürfte schwerlich allgemein gelten. — S. 199 ist dem Kirchenhistoriker Evagrius (6. Jahrh.) eine Abhandlung über Grund- und Hauptsünden zugeschrieben, welche einem älteren Evagrius mit dem Beinamen Ponticus c. a. 383 zukommt. Schon Zezschwitz (System I S. 485) hat das Richtige.

Linsenmann.

5.

Die Theologie der apostolischen Väter. Eine dogmengeschichtliche Monographie von Dr. **Josef Sprinzl,** geistl. Rath, k. k. o. ö. Professor der Dogmatik an der theologischen Facultät in Salzburg. Wien, Braumüller 1880. VIII und 305 S. 8.

Außer der Einleitung, in der in 6 §§ von Zweck, Wichtigkeit, Methode, Quellen, Eintheilung und Literatur gehandelt wird, zerfällt diese Schrift in drei Theile. Im ersten grundlegenden Theil S. 11—49 werden die Schriften der apostolischen Väter literärgeschichtlich vorgeführt und

zwar in folgender Ordnung: der Barnabasbrief, die beiden Clemensbriefe, der Pastor des Hermas, die Ignatiusbriefe, der Polycarpbrief, der Diognetbrief. Im zweiten ausführenden Theil S. 53—252 kommt die Theologie derselben zur Behandlung. Die erste Abtheilung enthält näherhin den prinzipiellen Standpunkt der Theologie oder die Stellung der Väter zum Formalprinzip, d. i. nach der Definition des Verf. zu »der maßgebenden Form, nach welcher die Wahrheit der Lehre zu bemessen ist," im besondern zur hl. Schrift, zur Tradition und Vernunft; die zweite enthält die Darlegung der Gesammtmaterie, nämlich der Theologie im engeren Sinne, der Kosmologie mit Einschluß der Angelologie und Anthropologie, der Soteriologie, der Charitologie, der Eschatologie, der Sittenlehre. Der dritte abschließende Theil S. 255 bis 296 läßt sich im allgemeinen als Recapitulation des zweiten bezeichnen. In einem Anhang wird endlich noch von den Fragmenten des Papias und der Apostelschüler bei Irenäus gehandelt.

Daß die apostolischen Väter nach den Textesfunden der jüngsten Zeit aufs neue zum Gegenstand einer besonderen wissenschaftlichen Untersuchung gemacht wurden, ist gewiß nur zu loben, und dem Verf. kann das Zeugniß ausgestellt werden, daß er sich seiner Aufgabe mit Liebe und Fleiß widmete. Was die Aufnahme von Material anlangt, so hat er des Guten sogar zu viel gethan. Ich verweise im allgemeinen auf das Verhältniß von Text und Noten, indem diese im Durchschnitt wohl doppelt so viel Raum einnehmen als jener, und besonders auf die in § 16 gegebene Zusammenstellung der bei den apostolischen Vätern sich findenden Schriftcitate eine Arbeit,

die der Verf. sich sehr wohl ersparen konnte, da, wer über diesen Punkt sich genauer orientiren will, mit seiner Uebersicht doch nicht zurechtkommt, sondern eben zu einer Väterausgabe selbst greifen muß. Auf der anderen Seite vermißte ich aber auch manches, was in einer derartigen Untersuchung wohl schwerlich fehlen darf. Warum steht z. B. S. 7 kein Wort über die Textesentdeckungen und Textesfortschritte (die Bemerkung in der Vorrede, daß die Schriften der ap. VV. in der jüngsten Zeit durch mehrere nicht unwesentliche Funde bereichert wurden, genügt nicht) und warum ist diesem wichtigen Gesichtspunkt bei der Aufführung der Ausgaben gar keine Rechnung getragen? Die neuesten Textesfunde sind bekanntlich von so hervorragender Bedeutung, daß die vor ihnen erschienenen Ausgaben, wenn ihr Hauptwerth nicht etwa, wie es bei der Cotelier'schen der Fall ist, in dem gelehrten Apparat besteht, heutzutage völlig unbrauchbar sind. Der Verf. führt sie aber alle, ohne sie irgendwie zu classificiren, in einer Reihenfolge auf, als ob hier kein anderer Unterschied bestände, als er sonst zwischen einer älteren und neueren Ausgabe vorhanden zu sein pflegt. Oder will er die Textesfortschritte vielleicht geringer anschlagen? Nach S. 181 könnte man das allerdings glauben, obwohl er in der Vorrede das Gegentheil versichert. Denn wie könnte er sonst im Barnabasbrief (1, 6) eine Conjectur beibehalten, mit der man ehemals dem corrupten Texte aufhelfen wollte, während der codex Constantinopolitanus uns nunmehr einen lesbaren Text liefert, wenn wir nur eine kaum merkliche Emendation an ihm vornehmen?

Was seine Stellung zu den einzelnen Schriftstücken

anlangt, so betrachtet er den Barnabasbrief als echt, bezw. als Werk des Apostels Barnabas, und die bezügliche Frage mag hier auf sich beruhen bleiben. Nur gegen die Behauptung (S. 18) muß ich mich erklären, daß die Authentie des Briefes „durchaus nicht fraglich" sein könne, und wenn der Verf. ferner meint (S. 18 Anm.), die alten Zeugnisse in dieser Beziehung so lange für ausreichend halten zu dürfen, „als die Kirche sich nicht direct dagegen ausspreche und damit die frühere wenn auch nur partielle Approbation hinfällig werde," so glaube ich ihm die Versicherung geben zu können, daß er lange Zeit beruhigt und unangefochten bei seiner Ansicht wird bleiben dürfen. Die Abfassung des ersten Clemensbriefes wird richtig auf die Jahre 93—97 angesetzt. Der zweite s. g. Clemensbrief wird ebenfalls für echt gehalten und näherhin für das Begleitschreiben erklärt, das der Papst dem Pastor des Hermas bei seiner Versendung an die auswärtigen Kirchen mitgegeben habe. Die Ansicht wurde 1861 zuerst in dieser Zeitschrift ausgesprochen und damals war die Hypothese möglich. Jetzt kann von ihr aus zwei Gründen keine Rede mehr sein. In dem seitdem entdeckten neuen Theil (15, 2; 17, 3; 19, 1) tritt der homiletische Charakter nicht mehr nur so im allgemeinen wie im älteren Theil, sondern so scharf und so ausgeprägt hervor, daß schlechterdings nicht zu begreifen ist, wie das Schriftstück zu jenem Zweck sollte verfaßt worden sein können. Sodann entstand es, wie man bei genauerer Betrachtung von 7, 1. 3 gefunden hat, ohne Zweifel in Korinth und dieses Moment zeugt gegen die Autorschaft des römischen Clemens überhaupt. Der Verf. faßte freilich keinen dieser Punkte besonders ins Auge, sondern

meinte seine Sache mit der allgemeinen Bemerkung sicher stellen zu können: der Charakter der Schrift sei allerdings der einer Homilie; aber der Zweck, nach welchem dieselbe zur Einführung des Hirten dienen sollte, habe ihr zugleich den Charakter eines Sendschreibens verliehen, so daß sie ganz gut auch unter diese Bezeichnung habe einbezogen werden können. Entsprechend dieser Anschauung wird der Pastor des Hermas für ein Werk des apostolischen Hermas zur Zeit des Papstes Clemens erklärt. Die Ansicht wurde, soweit es sich um den Zeitgenossen des Clemens handelt, neuerdings von Gaab und Zahn aufgebracht und sie fand in den katholischen Kreisen mehr Anklang als sie verdient. Ich habe mich nach reiflicher Ueberlegung gegen sie erklärt und es ist mir seitdem nichts bekannt geworden, was meine Ueberzeugung irgendwie erschüttern könnte. Auch der Verf. brachte nichts Neues vor und ich verweise deshalb einfach auf die Prolegomenen meiner Patres apost., wo über die von ihm adoptirte Ansicht bereits das Erforderliche gesagt ist. Nur zwei Punkte mögen kurz berührt werden. Die Frage nach dem Verhältniß von Pseudopius und Hippolyt ist durchaus nicht, wie mir S. 36 imputirt wird, für mich von Gewicht, indem ich p. CXV mit den Worten: quomodocumque autem haec res se habet erklärte, daß meine Anschauung durch sie nicht bedingt wird, möge sie so oder anders beantwortet werden. Wenn der Verf. sodann die Zeugen für die andere Anschauung als „nicht gewichtig genug" abweist, so hat er nicht bedacht, daß seine Ansicht im Grunde gar keinen dieses Namens würdigen Zeugen hat. Oder stellen sich die einschlägigen Aussagen der Griechen nicht als bloße Vermuthungen dar und

können sie in der Frage nach der Autorschaft einer im Abendland entstandenen Schrift Glauben beanspruchen, wenn alle im Abendland zu Tage tretenden Zeugnisse das Gegentheil behaupten? Hieronymus darf hier selbstverständlich nicht entgegen gehalten werden, da seine bezüglichen Aussagen offenbare Abhängigkeit von den Griechen verrathen. Bei der Ignatiusliteratur ist hervorzuheben, daß der Verf. die Unechtheit des Martyrium Colbertinum für sehr wahrscheinlich hält (S. 14). Nur irrt er, wenn er den bezüglichen Beweis auf Zahn zurückführt, da derselbe im wesentlichen schon früher von Uhlhorn erbracht wurde, und ebenso verwechselt er S. 38 Anmerk. 1 die Uebersetzung der kürzeren Recension der Ignatiusbriefe mit der der längeren, indem diese, nicht jene, im 6. oder 7. Jahrhundert entstanden ist. Der Diognetbrief endlich wird als Werk eines wirklichen Apostelschülers behandelt und dem entsprechend werden die angefochtenen beiden letzten Capitel für echt erklärt. Die gewichtigen Gründe für die gegentheilige Ansicht werden freilich nicht widerlegt, wenn nicht etwa Behauptungen als Beweise gelten sollen, und ich finde jetzt noch weniger Grund von derselben abzugehen als früher, seitdem ich die beträchtliche Lücke gesehen habe, welche in dem auf der hiesigen Universitätsbibliothek befindlichen neu aufgefundenen Apographum der verlorenen Straßburger Handschrift nach dem Schluß des zehnten Capitels wahrzunehmen ist.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt im zweiten Theil und derselbe enthält neben vielem Unzulänglichen manches Gute. Größere Verdienste aber würde sich der Verf. um die Patristik und Dogmengeschichte erworben haben, wenn er

mehr über die allgemeinen Gesichtspunkte hinausgeschritten und den apostolischen Vätern in ihre feineren Gedankengänge hineingefolgt wäre. Auch hätte er sich weniger an ein Schema binden und nicht sich die Aufgabe setzen sollen, über jeden Vater um jeden Preis unter dem nun einmal festgestellten Gesichtspunkt ein Urtheil zu fällen. Die Aussagen, die da zu machen sind, werden nicht selten zu platt und zu allgemein, die Darstellung zu monoton. So lesen wir kurz nach einander, S. 232 f.: „Barnabas steht auch in seiner Sittenlehre auf jenem höheren Standpunkte, den er in seiner Dogmatik einnimmt;“ S. 235: „Clemens vertritt in seiner Moral entsprechend seiner Dogmatik den supranaturalistischen Standpunkt;“ S. 248: „die Sittenlehre des Ignatius steht auf streng supranaturalistischem Standpunkt;“ S. 250: „Auch Polykarp's Sittenlehre verleugnet nicht den supranaturalistischen Standpunkt, sowie derselbe eben dessen Dogmatik entspricht, die ja die Grundlage der Sittenlehre zu bilden hat;“ S. 252: „die im Brief an Diognet charakterisirte, von den Christen thatsächlich an den Tag gelegte Moral hat einen streng supranaturalistischen Charakter.“

Am wenigsten befriedigte mich die Art und Weise, wie die Trinitätslehre des Hermas, bezw. dessen Anschauung über den Sohn Gottes behandelt wird. Der Punkt ist schon lange streitig und er konnte ehemals um so eher einen Gegenstand der Controverse bilden, als die früher allein bekannte alte lateinische Uebersetzung an einer sehr wichtigen Stelle (Sim. IX c. 1, 1) einen der orthodoxen Deutung günstigeren, aber jetzt als falsch sich darstellenden Text darbot, während doch sonst im Schriftstück eine andere Anschauung durchklang. Die neuen

Textesfunde haben größere Klarheit in die Sache gebracht und es scheint mir unmöglich zu sein, jetzt noch in dem fraglichen Artikel die kirchliche Lehre im Hirten zu finden. Ich wenigstens konnte sie bei Abfassung meines Commentars zu der Schrift nicht finden und zu meiner Beruhigung habe ich inzwischen auch auf katholischer Seite einen Gesinnungsgenossen bekommen [1]). Gleichwohl geht der Verf. mit größter Leichtigkeit über die Sache hinweg. Er fertigt sie kurz in einer Anmerkung (S. 131) ab; die 25 Zeilen, die im Text der gesammten Theologie (i. e. S.) des Hermas gewidmet sind, schließen einfach mit den Worten: „Und so finden wir der theistischen Gottesidee überhaupt sowie der christlichen Trinitätslehre im besondern von Hermas in seinem Hirten Ausdruck gegeben." Ich wünschte selbst, daß es so wäre. Die erforderlichen Beweise dafür habe ich indessen nicht gefunden. Der Verf. ließ sich nicht einmal auf eine hinreichende Erörterung der Frage ein, und doch ist man wenigstens diese, mag dann die Lösung so oder anders ausfallen, in einer „Theologie der apostolischen Väter" zu erwarten berechtigt. Denn wo sollen derartige Punkte eingehend behandelt werden wenn nicht in dogmengeschichtlichen Monographien?

Bei dieser Gelegenheit wollen wir auch die frühere Schrift des Verfassers: „Handbuch der Fundamental-Theologie als Grundlegung der kirchlichen Theologie vom religionsphilosophischen Standpunkte bearbeitet" (Wien 1876) in empfehlende Erinnerung bringen: dieselbe ist

1) Cf. Les origines du christianisme par L. Duchesne. 1879 p. 12 (Extrait de la Revue du Monde catholique).

nicht bloß als Resultat einer langjährigen Lehrthätigkeit für das Studium dieser wichtigen Disciplin von Bedeutung, sondern ist auch geeignet, einem größeren Kreise des gebildeten Publikums das rechte Verständniß der religiösen und kirchlichen Fragen der Gegenwart zu vermitteln.

Funk.

6.

Das irische Veto. Von Dr. **Heinrich Brück**, Professor der Theologie am bischöflichen Seminar zu Mainz, Mainz, Kirchheim 1879. 79 S. Preis M. 1. 20.

In klarer ansprechender Form gibt uns obiges Schriftchen eine der interessantesten Episoden aus dem englischen Emancipationskampf, die langdauernden Verhandlungen betreffs der der Regierung zu gestattenden Rechte über das innerkirchliche Leben, vor allem bei Besetzung der Bischofsstühle. In drei kleineren Abschnitten behandelt der Verfasser durchaus quellenmäßig die Vorgänge in Irland und England vom Auftauchen dieser Frage bis sie vor den hl. Stuhl gebracht wurde; dann folgen die Entscheidungen Roms und schließlich die weiteren Verhandlungen in England bis zum definitiven Abschluß im Jahre 1829.

Um die heftige Gährung, welche die Union veranlaßte in etwas zu beruhigen, dachte die englische Regierung daran, die unwürdigen Pönalgesetze, welche seit den Zeiten Elisabeths drückend auf den Katholiken lasteten zu mildern, glaubten aber hiefür als Gegengabe gewisse **jura circa sacra**, wie solche anderen Mächten bereits zugestanden worden, verlangen zu sollen. Der erste derartige Antrag

erfolgte 1799 durch Lord Castlereagh an 10 irische Bischöfe, wobei er zugleich im Namen der Regierung die Dotation der Bisthümer versprach. Die Antwort war nicht geradezu ablehnend, blieb aber noch unbekannt. Erst 1805 wurde die Angelegenheit vor das Parlament gebracht und zog nun die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich. In Beurtheilung dieser Frage theilten sich die englischen Katholiken sofort in zwei Lager; die einen wollten ihre Freiheit und die Wiederherstellung der Hierarchie selbst mit den größten Opfern erkaufen; die andern aber gingen nicht so weit, wiewohl auch sie der Regierung gewisse Zugeständnisse zu machen bereit waren. Die irischen Bischöfe dagegen erließen am 14. Sept. 1808 zwei Resolutionen, in denen sie jede Theilnahme der Regierung an den Bischofsernennungen schlechthin ablehnten. Der englische O'Connell in dieser Controverse war Dr. Milner, apostolischer Vicar; anfänglich für Zugeständnisse an die Krone plädirend, trat er bald entschieden auf Seite der irischen Prälaten. Die englischen Freunde der Emancipation waren über das Auftreten der irischen Bischöfe und Dr. Milners nicht wenig in Sorge, sie befürchteten nemlich, es möchte dieß von ihren Feinden zur Aufrechterhaltung der Pönalgesetze benützt werden. 1808 traten sie zu einem Verein, dem catholic board zusammen, der bald in schroffen Gegensatz zu Dr. Milner trat. Um das Scheitern der heiß ersehnten Emancipation zu verhindern, erließ diese Versammlung am 31. Jan. 1810 eine conciliatory resolution, in welcher die Geneigtheit ausgesprochen war, der Regierung Zugeständnisse zu machen. Sie war von 3 apostolischen Vicaren Englands unterzeichnet, nur Dr. Milner hatte die Unterschrift entschieden

verweigert. Diese Resolution, noch mehr aber ihre gefährliche Interpretation durch Lord Grey verursachte eine nicht geringe Aufregung in Irland. Die Bischöfe versammelten sich aufs neue in Dublin und erneuerten feierlich ihren Protest vom 14. Sept. 1808. Damit hatten sich die irischen Prälaten mit ihren englichen Collegen entzweit. Auf einem Meeting zu Durham sollte am 20. Aug. 1812 die gestörte Eintracht zwischen ihnen wiederhergestellt werden, ein Versuch, der fruchtlos blieb. Unterdessen hatte Charles Butler, das Haupt des board mit dem Staatsmann Canning ohne Befragen der kirchlichen Würdenträger eine sog. Erleichterungsbill ausgearbeitet. Sie enthielt besonders drei Punkte, welche den Katholiken sehr anstößig sein mußten, nemlich die verschiedenen von ihnen zu leistenden Eide, die Ueberwachung des Verkehrs mit Rom und die Bischofsernennungen. Milner nennt sie eher eine Straf als eine Erleichterungsbill. Zum Glück wurde sie in einer dritten Lesung vom 24. Mai 1813 mit 251 gegen 247 Stimmen zu Fall gebracht.

Ueber diesen Mißerfolg war der board so indignirt, daß er den Dr. Milner am 29. Mai aus dem Select Committee ausschloß; ihm nemlich wurde die Schuld der Ablehnung zugeschrieben da er in seinem brief memorial eine scharfe Kritik der Bill geschrieben. Dagegen sandten ihm 27 irische Bischöfe eine Dankadresse. Damit war das erste Stadium der Verhandlungen durchlaufen.

Nun wandten sich die Mitglieder des catholic board nach Rom, um für ihre Erleichterungsbill die Sanction des heil. Stuhles erlangen. Dadurch glaubten sie die

Opposition am ehesten zum Schweigen zu bringen. Auf verschiedenen Umwegen und nicht immer mit den redlichsten Mitteln gelang es ihnen wirklich vom Vicepräfekten der Propaganda Quarantotti (Pius VII. war noch in französischer Gefangenschaft) ein ihnen günstiges Urtheil zu erwirken. Aber weit entfernt hiedurch den Widerstand der Vetofeinde zu brechen, steigerte sich die Aufregung nur noch mehr. Clerus und Laien in Irland erklärten sich sofort gegen diesen und jeden andern Entscheid von Rom, so lange nicht der Papst dahin zurückgekehrt wäre. Als dieß geschehen, begab sich Dr. Milner zu ihm und auch Dr. Murray Coadjutor von Dublin erschien bald nach ihm in Rom, um in der Vetofrage im Sinne der Iren thätig zu sein. Aber auch von den Boardisten wurde Pius um Bestätigung des Urtheils Quarantottis angegangen. Der Papst aber verwarf dieses und ließ durch Cardinal Litta in einem Schreiben von Genua aus den Katholiken Großbritanniens seine Gesinnungen mittheilen, denen sie mit gutem Gewissen zustimmen könnten. Ueber das Veto finden sich dieselben Gedanken ausgesprochen wie in der Bulle ad Dominici gregis custodiam. Durch dieses Schreiben wurde die Aufregung der irischen Katholiken keineswegs beruhigt, vielmehr zeigte sich auch hiegegen ein starker Widerspruch, so daß sich Pius veranlaßt sah, in einem zweiten Schreiben vom 1. Febr. 1816 an den Erzbischof von Dublin sich über seinen Entscheid des näheren zu erklären. Aber auch hiedurch wurden die Gemüther in Irland nicht zur Ruhe gebracht. Die Opposition gegen jede direkte oder indirekte Einmischung der Regierung in innerkirchliche Fragen dauerte fort und war durch nichts zu brechen. Die un-

beugsame Festigkeit der irischen Katholiken zeigt sich am sprechendsten in den Worten Hayes, des Delegirten der Iren an den römischen Stuhl. Sie scheinen ganz aus der Seele der irischen Katholiken gesprochen und verdienen wohl hier angeführt zu werden. „Heiliger Vater, sagte er, wir fürchten die Verfolgung nicht, aber wir fürchten, Ew. Heiligkeit möchte eine Maßregel gutheißen, der wir uns widersetzen müßten, wodurch wir der Sympathien des hl. Stuhles beraubt würden, welche uns auch unter den schrecklichsten Verfolgungen, die wir für unsere Anhänglichkeit an das Centrum der Einheit erduldeten, getröstet haben" (45). Solch unüberwindlicher Standhaftigkeit, vor allem aber auch dem wachsenden Einfluß des irischen Vereins O'Connells gegenüber sahen sich schließlich die englichen Staatsmänner nach einem 30jährigen Kampfe zum Nachgeben genöthigt. Die Emancipationsbill, in welcher Veto und Placet fallen gelassen waren, passirte am 23. März und 10. April 1829 die beiden Häuser und erhielt am 13. April die königliche Sanction. Gefördert wurde dieses Resultat vor allem auch durch die Besprechung von Abgeordneten beider Häuser und den Häuptern der Katholiken, unter ihnen auch O'Connell, welche 1825 zu London stattfand. Als Beispiel, wie tief die Vorurtheile gegen die Katholiken gewurzelt und wie groß die Unkenntniß ihrer Religion gewesen, mögen hier einige Fragen ausgehoben werden, die damals alles Ernstes an die kathol. Prälaten gerichtet wurden. Sie lauten: »Do Roman catholics worship saints as God! Do they invoke angels or saints with the same spirit with wich they invoke the interference of our Saviour? Do Roman catholics believe there is any divi-

nity in images and reliks? Is there any instance of any indulgence being granted for sins to be committed at a future period? When crimes such as murder or treason are revealed in confession, is the confessor bound not to disclose that? u. s. w.

Um noch ein Wort über das Verhalten des catholic board in unserer Sache zu sagen, so könnte man leicht versucht sein, ihm das Verdikt zu sprechen; bedenkt man aber, in welch namenlosem Elend die Katholiken des stolzen Albion seit Jahrhunderten seufzten, dann wird man es verständlich finden können, daß diese Männer alles daran setzen wollten, diese Sklavenbande endlich zu brechen, sollte es auch noch so große Opfer kosten. Andererseits aber wird man auch dem Heldenmuth des zu Boden getretenen irischen Volkes die Anerkennung nicht versagen können, daß es fest und entschieden jedes Anerbieten der Regierung als ein Danaergeschenk zurückgewiesen und lieber seine bürgerlichen Sklavenketten forttragen, als nur ein Jota seiner kirchlichen Freiheit dahingeben wollte.

Das Angeführte mag genügen, um zu zeigen, daß das Schriftchen einen neuen Zweig in den Ruhmeskranz flicht, den die hl. Erin sich um ihr Haupt gewunden.

Dr. Knöpfler.

7.

Die Schriftsteller und die um Wissenschaft und Kunst verdienten Mitglieder **des Benediktiner-Ordens** im heutigen Königreich Bayern vom Jahre 1750 bis zur Gegenwart. Von **August Lindner**, Priester des Fürstbisthums Brixen. Regensburg, Manz 1880. XIV und 316, VIII und 303 S. 8.

Ein mit unermüdlichem Fleiß und mit großer Sorgfalt aus-

geführtes Werk. Schon seit dem Jahr 1868 wandte der Verf. den wissenschaftlichen Bestrebungen und Leistungen der im Gebiete des heutigen Königreiches Bayern gelegenen Benediktinerstifte seine Aufmerksamkeit zu, und das 1400jährige Jubiläum der Geburt des hl. Benedikt verschaffte ihm die Gelegenheit, die Resultate seiner langjährigen nnd mühsamen Forschungen durch den Druck zu veröffentlichen. Auf den Antrag des H. P. Pius Gams wurde seine Arbeit auf Kosten der bayerischen Benediktinerstifte herausgegeben. Der Beschluß gereicht den Söhnen des hl. Benedikt in Bayern zu großer Ehre. Indem sie die literarischen Leistungen ihrer lebenden und verstorbenen Brüder bekannt machten, leisteten sie zugleich der Wissenschaft einen Dienst, da sie einen Einblick in das geistige Leben eröffneten, das ehedem in ihren Häusern blühte und das auch jetzt noch schöne Früchte hervorbringt.

Es sind die Schriftsteller von 49 Klöstern, die uns vorgeführt werden. Näherhin werden die wichtigsten Notizen über ihr Leben gegeben und die Titel ihrer Werke mitgetheilt, mögen dieselben durch den Druck veröffentlicht oder im Manuscript geblieben sein. Die Aufzählung der Schriftsteller ist eine vollständige. Da die Abfassung eines Schriftsteller-, nicht eines Gelehrtenlexikons beabsichtigt wurde, so wurden alle aufgenommen, wenn sie auch nur eine Kleinigkeit, eine Predigt oder eine Dissertation geschrieben hatten, und den Schriftstellern wurden die um Wissenschaft und Kunst verdienten, aber nicht selbst literarisch thätigen, Ordensmitglieder beigesellt. An der Spitze eines jeden Abschnittes steht eine kurze Geschichte des betreffenden Klosters nebst vollständiger Literaturangabe. Ein sorgfältiges alphabetisches Register ermöglicht eine leichte Benützung des Werkes.

Möge der Orden des hl. Benedikt, der demnächst auf eine Geschichte von vierzehn Jahrhunderten zurückzublicken vermag, noch recht lange blühen zum Wohle der Menschheit und zur Ehre Gottes!

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. Linsen=mann, D. Funk und D. Schanz,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Dreiundsechzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1881.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß und die platonisch-patristische und die aristotelisch-scholastische Erkenntnißtheorie.

(Fortsetzung.)

Von H. Roderfeld,
Kaplan ad S. Andream in Halberstadt.

Das Verhältniß der Philosophie zum Vernunftglauben und die demgemäß sich gestaltenden Aufgaben der erstern lassen sich nach Kuhn in folgenden Punkten zusammenfassen. Die Philosophie hat zunächst nachzuweisen, daß das unmittelbare Bewußtsein, obgleich es als solches ein subjektiv persönliches Gewißsein ist, dennoch objektiv wahr ist. Denn das unmittelbare Bewußtsein kann auch ein irriges und das unmittelbare Fürwahrhalten desselben ein ganz unberechtigtes, rein subjektives und willkürliches sein. Daher sind Zweifel an

der Wahrheit des unmittelbaren Bewußtseins nicht unberechtigt. Die sich erhebenden Zweifel werden durch die Philosophie beseitigt. Es muß durch die philosophische Forschung nachgesehen werden, ob das unmittelbare Bewußtsein auf einer eigentlichen (Vernunft-) Wahrnehmung oder blos auf einer subjektiven Einbildung beruht; und es muß nachgedacht werden, ob das Denken (das Vorstellen des Wahrgenommenen und das Begreifen des Vorgestellten) in seinen Schranken geblieben oder dieselben überschritten und etwas hineingebracht hat, was nicht in der Wahrnehmung gelegen ist (vgl. Dogm. 1. Aufl., S. 43).

Eine weitere Aufgabe der Philosophie ist, die Vernunftwahrheiten durch reflektirendes und spekulirendes Denken in die Formen des wissenschaftlichen oder spekulativen Begriffs zu erheben. Denn auf dem Standpunkte des gemeinen oder empirischen Bewußtseins haben die Vernunftwahrheiten eine sinnliche und beschränkte Form, obwohl diese unvollkommenen Formen den Inhalt nicht alteriren (vgl. oben S. 56). Die Wissenschaft erhebt sich über die Empirie, indem sie den in dieser gleichsam ins Stocken gerathenen Denkprozeß wieder in Gang bringt und die sinnlichen und beschränkten Formen des unmittelbaren Bewußtseins in die reinen und allgemeinen methodisch erhebt (vgl. 1. Aufl. S. 46 ff.). Um zur wissenschaftlichen Erkenntniß der Vernunftwahrheiten zu gelangen, „geht die Philosophie von den Vernunftideen (den religiösen, sittlichen und rechtlichen, den Ideen des Wahren, Guten und Schönen) als den Ur- und Musterbildern jener Wahrheiten aus"; die denkende Weltbetrachtung aber ist der Philosophie das Mittel, die unmittelbaren

Vernunftwahrheiten in den wissenschaftlichen (spekulativen) Begriff zu fassen und dem denkenden Geiste zu bewähren. Durch denkende Betrachtung der Welt (der äußern und innern) bestimmt und begründet die Philosophie das religiöse, sittliche und rechtliche Bewußtsein des Geistes seiner wesentlichen Wahrheit nach und „fördert auf diese Weise eine wissenschaftliche Erkenntniß der allgemein geltenden Ueberzeugungen (unmittelbaren Vernunftwahrheiten) und das wissenschaftliche Bewußtsein ihrer allgemeinen Gültigkeit zu Tage". Wenn aber die Philosophie durch denkende Weltbetrachtung die Vernunftideen als objektiv reale nachweist, „schreitet sie nicht auf dem Wege der Deduktion aus allgemeinen Begriffen (per syllogismum), sondern auf dem der Induktion (synthetischer Urtheile) zu dem concreten Begriff der Idee fort" (vgl. 2. Aufl. S. 242 f.).

Aus dieser kurzen Darlegung der Kuhn'schen Lehre wird jeder Unbefangene sofort erkennen, daß dieser spekulative Denker keineswegs eine „vernünftige Einsicht" und philosophische Vermittlung des Vernunftglaubens leugnet, vielmehr die Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wichtigkeit der Philosophie mit allem Nachdruck anerkennt und vertheidigt. Dennoch ist die Zusammenstellung der Kuhnschen Erkenntnißtheorie mit der eines Jakobi ebenso völlig grundlos, wie der Vorwurf, daß sie zum pantheistischen Idealismus führe.

Ganz richtig und klar, wie Kuhn selbst bezeugt, (vgl. Tüb. Quartlschr. 1862 4. H. S. 591, Anmerk. 3), hat dessen Verhältniß zu den falschen modernen philosophischen Systemen aufgefaßt und dargestellt Dr. A. Schmid, z. Z. Prof. d. Dogm. in München, in „Wissen-

schaftl. Richtungen &c." München 1862. Aus diesem Buche wollen wir daher schließlich einige Sätze herausheben, welche kurz und treffend den Standpunkt der Kuhn'schen Erkenntnißlehre kennzeichnen. „Die Schrift: Jakobi und und die Philosophie seiner Zeit 1834, stellt sich zur Aufgabe, die Möglichkeit einer philosophischen Wissenschaft auf der Basis eines unmittelbaren Vernunftglaubens darzuthun" (S. 49). Dieses versucht Kuhn durch Ausgleichung des „Transcendentalismus des mittelbaren, demonstrativen Wissens" und des „Dogmatismus des unmittelbaren Bewußtseins". Ersterer wird „repräsentirt in der neuern Zeit durch Cartesius, Spinoza, Leibnitz, Wolf, Kant, Fichte, Schelling und Hegel". Er will alles apriorisiren", „idealisiren", „demonstriren". Letzterer wird „am reinsten durch Jakobi, den Mann der philosophischen Verzweiflung, und durch dessen Schule repräsentirt" (S. 50). „In seinen spätern Schriften bekämpfte Kuhn besonders Hegel und Schleiermacher". „Jakobi und Schleiermacher bekämpfte er im weitern Fortschritte der Entwicklung beständig durch Hegel und umgekehrt den letztern durch die beiden erstern" (S. 53). Denn ähnlich wie Jakobi verweist Schleiermacher die Religion und den Glauben in das Gebiet des bloßen Gefühls und überläßt der Philosophie und Wissenschaft das ganze Gebiet der objectiven Wahrheit und Erkenntniß zur ausschließlichen Domäne. Demgemäß statuirt Schleiermacher einen Gegensatz zwischen der Religion als subjektivem Glauben und der Philosophie als objektivem Wissen (vgl. Kuhn S. 634). „So hatte nun Kuhn den Gemüthsglauben Jakobis und Schleiermachers im Sinne objektiver Allgemeinheit und Katholicität emendirt,

durch die Hegel'sche Dialektik bekämpft und ergänzt und zu einem System der Philosophie und spekulativen Theologie fortgebildet, wenn auch nur meistens in schattenhaften Umrissen. Der Satz: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu hatte hierdurch die umfassendste Bedeutung erhalten. Der niedere Sinn des Zeiträumlichen sammt dem ihn durchleuchtenden Vernunftsinne und dem übernatürlichen Glaubenssinne bilden die materialen Quellen aller menschlichen Erkenntnisse; das vorstellende und spekulative Denken (intellectus) als formelles Prinzip streift ihnen die Form der ersten Unmittelbarkeit, der unbefangenen Naivität ab und verleiht ihnen die Form der selbstbewußten Vermittlung" (A. Schmid, S. 56 f.).

c) Da demnach offenbar Kuhn seine Erkenntnißtheorie im ausdrücklichen Gegensatz zu den modernen idealistischen und subjektivistischen Systemen entwickelt und dargestellt hat, so kann sowohl die Kuhn'sche Erkenntnißtheorie als auch die auf derselben ruhende Lehre von der Gotteserkenntniß nur durch Berücksichtigung dieser gegensätzlichen Stellung recht verstanden werden, und die vielfache Polemik gegen Kuhn erklärt sich größtentheils aus der Nichtbeachtung dieses Verhältnisses.

Dr. C. von Schäzler namentlich geht von der ganz irrigen Meinung aus, daß Kuhn seine Erkenntnißtheorie im vollständigen Gegensatz zu der aristotelisch-scholastischen aufgestellt, und kommt daher zu den sonderbarsten Mißverständnissen. Da Schäzler versucht hat, seine Angriffe gegen Kuhn weitläufig zu begründen (vgl. Neue Untersuchungen, S. 437 ff.), so können wir nicht umhin, auf dieselben näher einzugehen. Denn einerseits sind die Ausführungen dieses Polemikers durch die ge-

wandte Dialektik und den zuversichtlichen Ton, womit er sie vorbringt, überaus bestechend; andererseits bietet die Beleuchtung derselben Gelegenheit, einzelne Momente der Kuhn'schen Theorie noch klarer und deutlicher zu machen nnd leicht mißzuverstehende Ausdrücke und Bezeichnungen zu erläutern. Da indeß der genannte Polemiker die Taktik befolgt, die verschiedenartigsten Ausdrücke und Sätze, welche in den Schriften seines Gegners vorkommen, aus ihrem Zusammenhange zu reißen und ganz willkürlich zusammenzustellen, und so die horrendesten Behauptungen entwickelt und seinem Gegner unterlegt, würde es zu weit führen und auch überflüssige Mühe sein, allen dialektischen Kunststücken Schäzlers nachzuspüren und dieselben aufzudecken. Es wird genügen die wichtigsten Ausdrücke und Sätze, welche er den Schriften Kuhns entnimmt und in der bezeichneten Weise verarbeitet, richtig zu stellen und die Grundlosigkeit seiner Behauptungen darzulegen.

α) Zunächst sucht Schäzler in dem Abschnitt: „der Kuhn'sche Beweis für die Unmittelbarkeit des Gottesbewußtseins“ (S. 443) aus der Bezeichnung der Gottesidee als einer unmittelbaren die Verwerflichkeit der Lehre Kuhns darzuthun. Allein Kuhn hat ausdrücklich erklärt, inwiefern in Bezug auf die Gotteserkenntniß von einer Unmittelbarkeit die Rede sein könne. „Wir können das dem Geiste immanente (angeborne) Wissen von Gott (sc. die Gottesidee) ein unmittelbares nur vergleichsweise nennen, in Vergleichung nemlich mit dem aus der Betrachtung der Welt geschöpften, sofern er dort nicht aus sich hinauszugehen und in einem andern als er selbst ist die Spuren der Gottheit aufzusuchen und zu verfolgen hat... Dieses Erkenntnißelement (sc. das Bild, die Idee

Gottes) — denn mehr ist es nicht — heißt also mit Recht das unmittelbare: einmal sofern es kein äußerlich objektives, durch die äußern Sinne vermitteltes, sondern geistig objektiv, in der eigenen Natur des Geistes angelegt und dem Denken (durch welches die Erkenntniß zu Stande kommt) innerlich verwandt, (nicht mit ihm identisch) ist; sodann insofern als es die Voraussetzung und Grundlage des daran sich anschließenden äußerlich objektiven Erkenntnißelements bildet" (S. 590 f.).

Aber nicht blos die Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste und die durch jene in diesem bewirkte Gottesidee wird im Vergleich mit der Offenbarung Gottes in der Natur eine unmittelbare genannt, sondern auch die thatsächliche gemeinmenschliche Gotteserkenntniß selbst wird als eine unmittelbare bezeichnet und zwar einmal, weil die Gottesidee das Grundelement derselben bildet, und sodann um die subjektive gemeinmenschliche Erkenntniß „von der vermittelten, durch Naturforschung und reflektirendes Denken zu Stande kommenden" zu unterscheiden (vgl. Kuhn, Dogm. 2. Aufl. Vorw. S. V.). Angesichts dieser bestimmten Erklärungen bietet der Ausdruck „unmittelbar" nicht den geringsten Grund dar, gegen den „theistischen Standpunkt" der Kuhn'schen Theorie ein Bedenken zu erheben.

Die angeborne Gottesidee legt Schäzler dahin aus, daß der Mensch „von Haus aus mit einem Bewußtsein von ihm (sc. von Gott) ausgerüstet sei". „Denn das ist er nach Kuhn'scher Lehre eben deßhalb, weil Gott seine absolute Ursache und folglich er selber eine Offenbarung Gottes ist. So wenig daher die Schöpfung des Geistes als von seiner eigenen Mitwirkung abhängig

gedacht werden kann, so wenig kann es — nach Kuhn-scher Anschauung — sein Gottesbewußtsein" (Neue Unters. S. 776). In seiner Schrift: Divus Thomas läßt der Polemiker den Professor Kuhn dasselbe in folgender Weise aussprechen: Est nimirum humanus spiritus, modo purus sit, jam vi essentiae suae, adeoque ante omne ratiocinium, se ipso cognitio quaedam Dei« (S. 160). Ferner: Est ergo jam a Divo Thoma explosum neotericae theologiae placitum istud, hominem non indigere ratiocinio, quo e consideratione sui ipsius ad Deum ascendat, sed innotescere Deum humano intellectui jam ex se ipso vi essentiae suae, adeque prius omni actu ejus seu ante omnem rationis usum« (S. 162 f.). Wie falsch diese Auffassung der Lehre Kuhns ist, ergibt sich sofort durch den Hinweis auf die im Bisherigen wohl hinreichend entwickelte Lehre Kuhns, daß die Gottesidee nur ein Element der Gotteserkenntniß bildet und diese letztere zu Stande kommt durch die im Lichte der Gottesidee erfolgende sinnige Betrachtung der Objektivität. Demnach kann der Mensch keineswegs von Haus aus mit einem Bewußtsein von Gott ausgerüstet sein. Ursprünglich oder anerschaffen sind nur die habituellen Anlagen und Qualitäten des Geistes, welche mit der unter dem Einflusse einer vernünftigen Erziehung fortschreitenden leiblichen und geistigen und insbesondere sittlichen Entwicklung des Menschen sich lebendig und wirksam erweisen und zum religiösen Sinn, zur Gottesidee ausbilden. Wie aber die Entwicklung des Menschen überhaupt vor allem eigene Mitwirkung oder vielmehr Selbstbethätigung und Selbstgebrauch der eigenen Vermögen erfordert, so ist dieses auch namentlich bei der

Entwicklung der Gottesidee der Fall. Wenn daher Kuhn lehrt, „daß die Idee von Gott wenn auch nicht vor, doch unabhängig von aller empirischen Erfahrung und allem reflektirenden Denken vorhanden sei und ihm von daher zum Bewußtsein komme" (S. 609), so will er damit nur hervorheben, daß die Gottesidee nicht von außen her durch Sinneswahrnehmung und darauf angewendetes reflektirendes Denken, sondern auf der Offenbarung Gottes und der unwillkürlichen Wahrnehmung derselben im eigenen Geiste beruhe. Keineswegs ist aber damit gesagt, daß die Gottesidee ohne jede eigene geistige Thätigkeit entstehe und lebendig und wirksam werde. Denn ausdrücklich wird von Kuhn anerkannt, daß in den Ideen und im unmittelbaren Bewußtsein der Wahrheit Denken vorhanden ist. „Wenngleich, wo immer Wahrheit ist, auch Denken sein muß, so ist dieses doch das Sekundäre, so in den Ideen und im unmittelbaren Bewußtsein der Wahrheit" (2. Aufl., S. 238). „Ein schlechthin einfaches Wissen, ein Wissen nemlich, in welchem kein Denken ist, kommt auch dem Thiere zu, ein bewußtes Wissen aber, überhaupt eigentliches Bewußtsein nicht" (1. Aufl., S. 17). Noch mehr aber wo möglich als die Entwicklung und lebendige Wirksamkeit der Gottesidee hängt die wirkliche Gotteserkenntniß von der Bethätigung des Denkvermögens ab. Denn diese entsteht, wie wiederholt gezeigt ist, auf Grund der Gottesidee durch denkende Betrachtung der Welt, und es kommt dabei nicht darauf an, ob diese denkende Weltbetrachtung mit größerer oder geringerer Sorgfalt und Ausdehnung, in mehr unwillkürlicher oder in mehr formeller, methodischer Weise vor sich geht. Ganz allgemein wird von Kuhn behauptet: „Es gibt kein Wissen

ohne Denken... Das menschliche Wissen kommt durch Denken zu Stande unter Voraussetzung der Anschauung, die es verarbeitet" (S. 864).

Zum Beweise seiner Behauptungen führt Schäzler folgenden Satz an: „Kraft dieser uranfänglichen und allgemeinen Offenbarung trägt der Mensch in seinem vernünftigen Geiste das Bewußtsein des Unendlichen (die Idee Gottes) in sich" (Kuhn, Dogm., 2. Aufl. S. 6). Wenn aber der Polemiker nicht blos diesen Theil des Satzes (cf. Neue Unters., S. 443) sondern auch den zweiten Theil desselben: „und durch seinen verständigen Geist ist er im Stande, dasselbe durch denkende Betrachtung der Außenwelt wie seines eigenen Innern, zur vermittelten Erkenntniß Gottes zu erheben" erwägen wollte, so hätte er sofort einsehen müssen, daß „das Bewußtsein des Unendlichen" oder die Idee Gottes noch nicht das wirkliche Wissen von Gott ist, dieses vielmehr erst dadurch entsteht, daß die Gottesidee durch denkende Betrachtung der Welt vermittelt, d. h. zum wirklichen Bewußtsein, zur eigentlichen Erkenntniß Gottes, zunächst zur gemeinmenschlichen und weiterhin zur wissenschaftlichen fortentwickelt wird. Daß dieses die Meinung Kuhns ist, ersieht man aus dem unmittelbar folgenden Satze: „Dieses Gottesbewußtsein ist so noch ein blos natürliches, im Fortgang seiner zeitlichen Entwicklung durch eigene Selbstthätigkeit erst hervorzurufendes und unterliegt den Zufälligkeiten und Beschränkungen dieser Entwicklung" (Kuhn, ib. S. 6).

In demselben Sinne muß auch folgende Aeußerung Kuhns verstanden werden. „Was kann dieses in dem vernünftigen Geiste sich darstellende Bild Gottes anderes sein als die Idee Gottes, die ihm, sofern er in seiner krea-

türlichen Vollkommenheit vorhanden ist, sofort ins Bewußtsein tritt und sein unmittelbares Wissen von Gott ist" (S. 615)?

Hier wird nicht gesagt, daß die Idee Gottes ein fertiger Begriff sei, sondern daß die Idee Gottes nur dann ins Bewußtsein tritt, also zu einer intellektuellen Vorstellung wird, wenn der Mensch in seiner kreatürlichen Vollkommenheit vorhanden ist. Dieses kann aber nichts anderes bedeuten als: wenn der Mensch thatsächlich zum normalen Gebrauche seiner Vermögen gekommen, die Erfahrungs- und Reflexionsthätigkeit begonnen und das sittliche Bewußtsein wenigstens einigermaßen erwacht ist.

Ferner hebt Schäzler wiederholt hervor: „Kuhn begreift das Gottesbewußtsein des einzelnen Geistes als eine Erscheinung Gottes, die sich in dem Vernunftwesen zum Bewußtsein von ihm gestaltet" (Neue Unters. S. 445, 454 ꝛc.). Wenn diese Ausdrucksweise für sich allein betrachtet wird, mag sie an die Behauptung Hegels, daß das Absolute im Menschen zum Bewußtsein komme, erinnern. Allein der richtige Sinn der betreffenden Behauptung Kuhns, „daß das Wesen des Unendlichen im Endlichen zur Erscheinung kommt und zwar in aufsteigender Progression oder so, daß in den vollkommensten Weltwesen, den Vernunftwesen diese Erscheinung Gottes sich zum Bewußtsein von ihm gestaltet" (S. 589) ergibt sich schon aus dem zugehörigen Vordersatze: „Denkt man sich der christlichen Idee gemäß Gott als die unmittelbare absolute Ursache, als Schöpfer der Welt, so ist diese eine Offenbarung Gottes".

Offenbar will demnach Kuhn sagen, daß der Mensch

unter den irdischen Geschöpfen die vollkommenste Offenbarung, das vollkommenste Ebenbild Gottes ist und zwar nicht blos seiner geistigen Natur an sich nach, sondern auch deßhalb, weil er allein im Stande ist, aus seinem eigenen Wesen und aus der ihn umgebenden Welt Gott zu erkennen und somit zum Bewußtsein von Gott zu gelangen.

Diese echt theistische Lehre Kuhns sucht Schäzler durch folgende Auslassung zu verdächtigen: „Daß die Gotteserkenntniß des kreatürlichen Geistes, sofern ihm Gott dadurch offenbar wird, als eine Offenbarung desselben zu begreifen sei, ist eine so einfache Wahrheit, daß ihre wiederholte Betonung durch Kuhn als ganz unbegreiflich erscheinen müßte, wenn er damit nur dieses sagen wollte“ (N. U. S. 445). Obwohl mit einer solchen Wendung jede Diskussion eigentlich aufhört, wollen wir dennoch in Rücksicht auf unbefangene Kritiker jene Ausdrücke beleuchten, auf welche Schäzler vorzüglich seine Anklagen stützt.

Zunächst handelt es sich um das Wort, daß Gott in den endlichen Dingen, besonders in den Vernunftwesen zur Erscheinung komme. Schäzler meint: „Kuhn also begreift das Erkennen des kreatürlichen Geistes als eine Erscheinung Gottes in ihm, eine Theophanie“! Ferner: „Es ist schwer abzusehen, weßhalb sich die Erscheinung Gottes in Christo von seiner Erscheinung in der Vernunft jedes Menschen nicht nur dem Grad nach unterscheide“ (N. U. S. 487). Offenbar faßt Sch. jenen Ausdruck in dem pantheistischen Sinne, daß Gott insofern im Menschen zur Erscheinung komme, als er seinem Wesen nach in die Kreaturen ein- und übergehe und insbesondere

in dem endlichen Geiste nicht blos sich offenbare, sondern auch verwirkliche oder persönlich werde, also insofern als Gott und Mensch consubstantial seien. Allein wenn auf theistischem Standpunkte mit Recht gesagt wird, daß Gott in den Kreaturen sich offenbare, daß er aus seiner Offenbarung in der Schöpfung uns erkennbar sei" (Heinrich, III. S. 49), daß „wir ihn hier auf Erden nur wie in einem Spiegel, nemlich in den Kreaturen, diesen endlichen und erschaffenen Bildern erkennen" (ib. S. 53, vgl. Kor. 13, 12), so können wir auch mit demselben Rechte sagen, daß Gott in den Kreaturen wie in einem Spiegel zur Erscheinung komme. Denn in diesem Ausdrucke liegt nichts, was zu der Auffassung nöthigte, daß Gott in den Kreaturen, besonders im Menschen mit seinem substantiellen Wesen und in vollkommener Weise zur Erscheinung komme. In ähnlicher Weise wie ich von einem sinnenfälligen Dinge sagen kann, daß es in einem Spiegel zur Erscheinung kommt und dieses Spiegelbild ein Mittel zur Erkenntniß des Dinges ist, darf ich von Gott sagen, daß er in den Kreaturen zur Erscheinung kommt und durch die in den Kreaturen erscheinenden Bilder Gottes der Mensch ihn selbst erkenne. Um jedem Mißverständnisse vorzubeugen, hat zudem Kuhn die bündigsten Erklärungen gegeben. „Blos mittelbar ist — wir wiederholen es — auch das sogenannte unmittelbare Gottesbewußtsein; auch die Erkenntniß Gottes kraft der dem Geiste einwohnenden Idee ist kein Schauen Gottes, kein mit dem Wissen des Geistes von sich zusammenfallendes Wissen desselben von Gott, sondern ein Wissen von Gott auf Grund seiner Offenbarung im Geiste. Ungeachtet der Gottebenbildlichkeit unseres Geistes steht Gott doch

nicht zu ihm in dem Verhältnisse substantieller Identität, sondern in dem der absoluten Causalität; der endliche Geist ist nicht eine Emanation aus Gott, nicht Licht vom Lichte (wie dieß der göttliche Logos und Geist ist), sondern ein Geschöpf, eine Offenbarung Gottes. Daß er die vollkommenste Kreatur ist, begründet zunächst keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Gottesidee und der Erkenntniß Gottes aus der uns umgebenden Welt. Der Geist ist als die vollkommenste Kreatur, die vollkommenste und ihm zunächst liegende Offenbarung Gottes, von der er daher ausgeht und in deren Licht er die Welt betrachtet, um aus ihr Gott zu erkennen" (Dogm. S. 590).

Einen andern Grund, die Kuhn'sche Lehre des Pantheismus zu verdächtigen, leitet Schäzler aus den Worten her, daß der kreatürliche Geist „ein Spiegel Gottes, seines Wesens und seiner Eigenschaften" sei, und daß „die Erkenntniß des Daseins und des Wesens Gottes nicht von einander zu trennen, keine von beiden unabhängig von einander zu gewinnen sei". Sch. legt dieses so aus, als wenn nach Kuhn die Gottesidee das göttliche Wesen selbst wäre oder der Mensch Gottes Wesen ebenso vollkommen erkännte wie sich selbst. Denn „da Gott im Menschen zur Erscheinnng komme, die sich zum Bewußtsein von Gott gestalte, so erkenne der Mensch Gottes Wesen unmittelbar in seinem eigenen Wesen" (vgl. N. U. S. 453 f.) Neoterica igitur theologia statuens in essentia humani spiritus velut in speculo cognosci essentiam Dei, vel pugnantia loquitur, vel incidit in Pantheismum. In humano enim spiritu essentia Dei cognosci nequit, nisi humanus spiritus eumdem ac Deus modum essendi habeat... Videlicet neoterica

theologia essentiam Dei asserens cognosci in essentia humani spiritus, non poterit non fateri modum essendi humano spiritui naturalem plane eumdem esse, qui sit proprius ipsi Deo« (Div. Thom. p. 164).

Um zu beweisen, daß Kuhn solches nicht im entferntesten lehrt, genügt es, an folgende schon wiederholt hervorgehobene Punkte zu erinnern: Die Gottesidee ist nicht die wirkliche Gotteserkenntniß, sondern nur ein Mittel und Element derselben. Ferner bildet die Gottesidee nicht das substantielle Wesen des menschlichen Geistes, die essentia desselben an sich betrachtet, so daß der Mensch »vi essentiae suae« oder »in ipsa essentia humani spiritus« Gott erkenne und dieselbe Seinsweise wie Gott haben müsse. Vielmehr wurzelt sie in den anerschaffenen Anlagen und Qualitäten der geistigen Vermögen und wird im Laufe der Entwicklung des Menschen zur aktuellen geistig-sittlichen Persönlichkeit lebendig und wirksam.

β) Auch die Behauptung Kuhns, daß wir zugleich mit dem Dasein das Wesen Gottes erkennen, kann nicht das geringste Bedenken erregen. Denn jeder muß zugeben, daß wir irgend ein Objekt nicht als existirend erkennen können, ohne zugleich wenigstens in etwa zu erkennen, was das Objekt ist. Insofern es sich daher um die unwillkürliche primitive Gotteserkenntniß handelt, fällt die Erkenntniß des Wesens Gottes mit der seines Daseins zusammen. Insofern es sich aber um die objektive, methodische oder wissenschaftliche Erkenntniß Gottes handelt, müssen die Beweise für Gottes Dasein von der Entwicklung des Wesens und der Eigenschaften Gottes getrennt werden. Hiermit lehrt Kuhn nichts anderes als was

der h. Thomas selbst andeutet (vgl. S. Th. 1, 9, 2, a. 2, ad 2) und Heinrich mit den Worten ausdrückt, daß man von „einer vorläufigen aus den Werken Gottes geschöpften Erkenntniß des göttlichen Wesens ausgehen müsse, um die Existenz Gottes nachzuweisen", (Dogm. Th. III., S. 38) und daß die Lehre von der Existenz eine gewisse allgemeine Erkenntniß des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften voraussetze" (ib. S. 302). Eben um diese „vorläufige" oder „allgemeine", um die primitive oder elementare Gotteserkenntniß handelt es sich bei der Behauptung, daß die Erkenntniß des Daseins und Wesens Gottes zusammenfalle. Diese primitive Wesenserkenntniß kann aber nicht darin bestehen, daß ein unbestimmtes Unendliches, sondern daß ein unendlicher persönlicher Geist existirt (vgl. oben S. 13 f.)

Während demnach die beleuchteten Ausdrücke Kuhns schon an sich nicht zu einer pantheistischen Deutung nöthigen, vielmehr in demselben Sinne zu nehmen sind, wie sie auch von aristotelischen Scholastikern gebraucht werden, gibt zudem Kuhn so bestimmte und unzweideutige Erklärungen, daß jeder Zweifel an dem theistischen Standpunkt seiner Lehre ausgeschlossen ist. „Somit ist Gott objektiv erkennbar. Aber diese Erkenntniß ist eine blos relative und adjektive, keine absolute Wissenserkenntniß Gottes. Eine solche könnte sie nur sein, wenn Gott den Dingen überhaupt und unserem Geiste insbesondere wesentlich immanent, wenn er das immanente Grundwesen der Dinge wäre. Nach der christlichen (theistischen) Idee ist er aber vielmehr über alles schlechthin hinaus und substantiell verschieden von der Welt. Ein blos relatives Wissen von Gott ist somit vor allem

das unmittelbare Gottesbewußtsein unseres Geistes selber, kein Schauen seines Wesens in dem Wesen unseres Geistes, sondern ein mittelbares Erkennen desselben aus seiner Offenbarung in ihm. Sollte es ein Schauen, ein absolutes Erkennen sein, so würde dieß voraussetzen, daß Gott nicht außer und über unserem Geist an und für sich seiender und sich in sich selbst erkennender Geist, sondern daß er wesentlich der endliche Geist selber sei, — nicht als ein individueller zwar, sondern als der allgemeine Geist — und daß er erst in dem endlichen Geiste zum Bewußtsein seiner selbst komme; populärer ausgedrückt, es würde dieß voraussetzen, daß der endliche Geist eine Wesenspartikel Gottes, nicht aber sein Geschöpf sei. Ein bloß relatives Wissen von Gott ist sodann und um so viel mehr auch die Erkenntniß Gottes aus der uns umgebenden Welt: aus demselben Grunde. Die Relativität unserer natürlichen Gotteserkenntniß ... hat die Bedeutung, daß wir Gottes Wesen nicht unmittelbar schauen, ihn nicht so erkennen, wie wir uns und die uns umgebende Welt erkennen, die wir auf Grund ihrer (sinnlichen) Anschauung oder einer unmittelbaren Wahrnehmung erkennen" (S. 589 f.)

Aus der Grundlosigkeit aller bisher angeführten Einreden gegen die Kuhn'sche Theorie ergibt sich auch ohne weiteres, daß dieselbe nicht mit dem sogenannten Ontologismus zusammengestellt werden darf. Heinrich meint, daß die Theorie von der eingeborenen Idee Gottes „durch die zunächst gegen den Ontologismus gerichtete Censurirung des Satzes, daß dem menschlichen Intellekte wenigstens eine habituale, unmittelbare Gotteserkenntniß wesentlich sei, deutlich genug verworfen" sei (III., S. 131).

Nach Schäzler soll sich die Lehre Kuhns von dem Ontologismus „principiell" dadurch unterscheiden, „daß sie nicht wie jenes System eine unmittelbare Berührung des göttlichen Wesens durch das natürliche Erkenntnißmögen des menschlichen Geistes annimmt; allein ein anderer seiner Sätze, welchen die Kirche zunächst für unzulässig erklärt hat (Dekret der röm. Inquisition vom 18. Sept. 1861) wird unstreitig auch von Kuhn gelehrt. Denn daß die folgende Aufstellung: »Immediata Dei cognitio habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit, siquidem est ipsum lumen intellectuale, in ihren drei Punkten mit der Lehre Kuhns zusammentreffe, läßt sich unschwer nachweisen" (N. U. S. 461).

Ohne nun den Ausführungen Schäzlers, die auf den bereits aufgedeckten Mißverständnissen der Kuhn'schen Lehre beruhen, nachzugehen, bemerken wir kurz, daß bekanntlich die Gottesidee nicht eine Gottes e r k e n n t n i ß, auch nicht eine habituale und ebenso nicht eine essentialis ist.

Ferner ist die Gottesidee auch nicht das lumen intellectuale, ita ut sine ea (sc. immediata cognitione Dei) nihil cognoscere possit (sc. intellectus), oder so zu fassen, daß „diese dem Geiste durch unmittelbare Anschauung gegenwärtige Idee Gottes das intellektuale Licht sei, wodurch die Vernunft alle ewigen und unveränderlichen Wahrheiten erkenne und ohne welche daher eine intellektuelle Erkenntniß unmöglich sei" (Heinrich III. S. 116).

Kuhn lehrt zwar, daß man die Welt im Lichte der Gottesidee betrachten müsse, um G o t t zu erkennen, nicht



aber um überhaupt die intellektuellen Wahrheiten zu erkennen.

Schäzler behauptet trotzdem, daß nach Kuhn'scher Lehre ebenso wie nach ontologischer Auffassung der menschliche Geist „die einzelnen Gegenstände in Gott .... erkennt und in diesem Sinn die Wahrheit seiner Erkenntnisse durch sein Gottesbewußtsein bedingt sei". Ja das Kuhnsche System soll sich nur dadurch vom Ontologismus und zwar „nicht in einem bessern Sinn" unterscheiden, daß ersteres „den Inhalt der Erkenntniß, worin beide Systeme die eigentliche Leuchte der Vernunft erblicken, nicht wie der Ontologismus als etwas außer dem subjektiven Geiste Liegendes, sondern als „„ursprünglich aus ihm stammend"" und „„ihm in der Vollständigkeit seiner Theile oder Bestimmungen immanent"" begreift". (N. U., S. 463 f.). Wer aber beachtet, mit welcher Kunst Schäzler einzelne Sätze oder vielmehr Ausdrücke und Worte aus den verschiedensten Kuhn'schen Werken und Stellen herausreißt, dieselben oft in einem fremden Sinne deutet und dann willkürlich zusammensetzt, wird sich nicht mehr wundern, daß er sogar unter anderem sagt: „Kuhn begreift das gesammte Wissen des kreatürlichen Geistes als eine fortschreitende Zergliederung des Inhaltes seiner Selbsterkenntniß" — und „Sohin wird auf diesem Standpunkt des Bewußtseins auch Gott — denn der ganze Inhalt des menschlichen Erkennens soll ja darin enthalten sein — als vom Subjekt und Subjektiven nicht verschieden gewußt" (N. U. S. 462).

Wie sehr die Lehre Kuhns vom Ontologismus wie überhaupt vom Idealismus entfernt ist, beweisen die kurz vorher angeführten Stellen aufs schlagendste.

Hier wollen wir noch folgende Stelle hinzufügen: „Für den endlichen Geist gibt es keinen theocentrischen, sondern nur den kosmocentrischen Standpunkt der Erkenntniß des Absoluten. Denn die ihm einwohnende Gottesidee ist nicht etwa eine unmittelbare Anschauung des Absoluten (wie eine solche Schelling gelehrt hat und die Mystiker sich einbilden), eine Anschauung, wie er sie von einem ihm unmittelbar gegenwärtigen Objekte hat; vielmehr ist es ein reflektirtes Bild, weil die Offenbarung Gottes in ihm seinem durch das selbstthätige Denken vermittelten Erkennen vorausgeht. Nur wenn man die Endlichkeit des Geistes von vorn herein außer Rechnung läßt oder negirt, kann man auf den Gedanken kommen, das Absolute absolut erkennen zu wollen (im Gegensatze der blos mittelbaren und analogischen Erkenntniß). Das wäre die Erkenntniß des Endlichen aus dem Unendlichen, statt der des Unendlichen aus dem Endlichen. Eine solche prätendirt der Pantheismus, indem er das Denken als absolutes als das Princip der Wahrheit voraussetzt, während dasselbe in der That doch nur Princip ihrer Erkenntniß ist, die nur dadurch zu Stande kommen kann, daß es sich auf sinnliche Wahrnehmung (Erfahrung) und Idee stützt. Diese Abhängigkeit des Denkens von dem Sinn ist seine Endlichkeit" (S. 891).

§ 3. a) Bisher wurde die platonisch-patristische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß nach der Kuhn'schen Fassung dargelegt und gegen die wichtigsten Mißverständnisse und Vorwürfe vertheidigt.

Wer unsere Ausführungen sorgfältig prüft, wird finden, daß diese Lehre dem Dogma vollständig gerecht

wird. Die Hauptbedenken in dieser Beziehung können übrigens wohl nur die beiden dogmatischen Bestimmungen, daß Gott ex creaturis und daß er cum certitudine erkannt werden könne, betreffen.

Wenn aber die platonische Theorie lehrt, daß der Mensch auf Grund der Gottesidee durch denkende Weltbetrachtung Gott erkennen könne, so ist damit, wie hoffentlich hinreichend bewiesen ist, nichts weiter behauptet, als daß der Mensch nicht blos in der ihm objektiv gegenüberstehenden Welt, sondern auch in sich selbst, in seinem eigenen erschaffenen Geiste die Offenbarung oder Kundgebung Gottes wahrnehme, und daß er durch die Vereinigung dieser beiden Wahrnehmungen Gott wirklich erkenne. Die Offenbarung Gottes, welche der Mensch in seinem eigenen Innern wahrnimmt, steht daher mit der Offenbarung Gottes in den dem erkennenden Subjekte objektiven Kreaturen in Bezug auf das Geschaffensein auf gleicher Stufe. „Daß der menschliche Geist die vollkommenste Kreatur ist, begründet zunächst keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Gottesidee und der Erkenntniß Gottes aus der uns umgebenden Welt" (Kuhn, Dog. S. 590).

Indem aber die Offenbarung Gottes in dem erkennenden Geiste, die Gottesidee, neben der Offenbarung Gottes in den objektiven Weltdingen zur Erklärung der Gotteserkenntniß herangezogen und verwerthet wird, wird die dogmatische Bestimmung »ex creaturis« erst recht allseitig und vollständig gerechtfertigt. Denn nicht blos der menschliche Geist an sich, seiner Substanz nach, sondern auch die geistigen Vermögen und insbesondere die religiös-sittlichen Anlagen der menschlichen Seele sind

von Gott erschaffen und somit dessen Offenbarung. Da ferner auch die Entwicklung und Bethätigung der geistigen Vermögen und Anlagen unter fortdauerndem göttlichen Einflusse (concursus divinus) stattfindet, so bleibt selbst der Mensch, insofern er der actu denkende, wollende und empfindende Geist oder die zunächst ihrer natürlichen Idee und Bestimmung (abgesehen nemlich von der übernatürlichen Erhebung und Bestimmung) gemäß entsprechend qualifizirte oder charakterisirte menschliche Persönlichkeit ist, eine Schöpfung und Offenbarung Gottes. Wenn nun in der irgendwie normalen menschlichen Persönlichkeit die Gottesidee lebendig ist und als wesentlicher, wenngleich subjektiver Faktor bei der wirklichen Gotteserkenntniß mitwirkt, so kann doch niemand bestreiten, daß die Gottesidee im Menschen eine geschöpfliche Offenbarung Gottes und zwar für den erkennenden Geist die nächste und unmittelbarste Offenbarung und so die erste Quelle, das erste Mittel der Gotteserkenntniß ist. —

Ebenso wenig wie die dogmatische Bestimmung ex creaturis wird die andere, daß Gott mit Gewißheit erkannt werden könne, von der platonischen Theorie verletzt. Denn wie oben S. 36 ff. gezeigt, wird nur eine solche Gewißheit verworfen, welche von der Art der mathematischen und logischen ist. Dagegen wird ausdrücklich gelehrt, daß namentlich die Gewißheit der unmittelbaren, gemeinmenschlichen Erkenntniß eine überaus große und entschiedene sein kann, indem alle Vermögen des Geistes bei der Entstehung des Gottesbewußtseins betheiligt sind und die Gewißheit desselben in der Tiefe des menschlichen Geistes wurzelt und von dorther seine Kraft empfängt. —

Wenn somit die platonisch-patristische Lehre von der Erkenntniß Gottes dogmatisch unanfechtbar ist, so ist es auch sofort undenkbar, daß sie zu der Lehre der aristotelisch-scholastischen Theologie in einem wesentlichen und prinzipiellen Gegensatz steht. Wir sind aber sogar im Stande nachzuweisen, daß die Kuhn'sche Theorie sachlich oder inhaltlich vollständig mit der Scholastik übereinstimmt. Zu diesem Zwecke wollen wir zunächst die betreffenden Erklärungen der hervorragendsten deutschen Vertreter der Scholastik aus neuester Zeit vorführen.

b) Dr. Heinrich, Professor in Mainz, stellt in seiner „Dogmatischen Theologie" folgende These auf: Die natürliche Gotteserkenntniß kann insofern eine angeborene genannt werden, als sie jedem Menschen nicht nur möglich, leicht und naheliegend ist, sondern auch das natürliche Verlangen der menschlichen Seele nach Wahrheit und Glückseligkeit zu Gott hinzieht und eine gewisse dunkle und confuse Erkenntniß desselben in sich schließt. Das letztere lehren Schrift und Väter klar und unzweifelhaft und es wird von Niemanden bestritten". (B. III., S. 46 f.)

Ausführlicher und eingehender spricht dieser Theologe dasselbe in folgender Stelle aus: „Unsere vernünftige Natur befähigt uns aber nicht nur zu dieser schlußweisen Erkenntniß Gottes, sondern sie treibt uns auch dazu an, indem ihr ein unbegränztes Vertrauen nach dem Wahren und Guten eingepflanzt ist, das seine endliche Befriedigung nur in der höchsten Wahrheit und Güte, welche Gott selbst ist, findet.

Diese Erkenntniß Gottes ist aber unserer Vernunft so naheliegend und einleuchtend, daß jeder Mensch, wenn er nur, unbehindert durch Leiden-

schaften und Vorurtheile, dem natürlichen Lichte und Triebe seiner Natur folgt, leicht und sicher zur Erkenntniß Gottes sich erhebt. Insofern diese Fähigkeit und dieser Trieb zur Erkenntniß Gottes unserer vernünftigen Natur wesentlich eigen ist, kann man sagen, die Erkenntniß oder das Bewußtsein Gottes sei uns angeboren, anerschaffen, und insofern es zu dessen Entwicklung weder eines besonderen Unterrichtes, noch einer künstlichen und wissenschaftlichen Vermittelung bedarf, kann man es auch ein unmittelbares nennen.... Diese einfache und fast unwillkürliche Gotteserkenntniß der gesunden Vernunft kann sodann durch methodisches Denken zu immer größerer wissenschaftlicher Vollendung erhoben, oder wie man sagt, durch Denken vermittelt und dadurch eine wissenschaftliche Erkenntniß und Gewißheit vom Wesen und von der Existenz Gottes gewonnen, somit das Dasein Gottes und dessen unendliche Vollkommenheit wissenschaftlich bewiesen werden" (III. S. 40 f., vgl. B. I. S. 201 f.).

Heinrich läßt demnach für die „einfache und fast unwillkürliche" Gotteserkenntniß die Bezeichnung „unmittelbar und angeboren" nicht nur deßwegen gelten, weil sie so „leicht" ist und keinen „besondern Unterricht" erfordert, sondern auch weil der menschliche Geist besondere Bedingungen und Anlagen dafür besitzt. Damit ist aber offenbar zugestanden, daß zur Erkenntniß Gottes außer sinnlicher Erfahrung und blos formalem Denken, also außer der abstrahirenden und schlußfolgernden Thätigkeit des Geistes noch andere subjektive Faktoren mitwirken. Dieses ersieht man noch deutlicher aus folgenden Worten:

„Wie der Vogel zum Fliegen und der Fisch zum Schwimmen, so ist die Seele zur Erkenntniß und Liebe Gottes geboren und bestimmt, daher dazu von Natur tüchtig und geneigt und durch alle Bedürfnisse ihres vernünftig sittlichen Wesens hingezogen. Insofern wohnt in der Menschenseele der Zug nach Gott, das Bedürfniß Gottes, und kann man dieses den religiösen, den göttlichen Sinn und Instinkt der Seele nennen. Dieser religiöse Sinn und Zug bethätigt sich mit unbewußter Spontaneität, wo immer Bedingungen und Anlaß dazu vorhanden. Das zeigt sich namentlich bei der Thätigkeit des Gewissens, in dessen Ruf die Seele ganz von selbst die Stimme Gottes erkennt; deßgleichen im Gebet, das sich in jeder Noth zu Gott erhebt; endlich in der Anrufung Gottes des Gerechten und Wahrhaftigen, an welchen das gekränkte Gefühl der Wahrheit und Gerechtigkeit instinktiv Berufung einlegt" (III., S. 202). Der Gottesglaube hat „in allen Herzen und Geistern seine unzerstörbare Wurzel und entspricht den tiefsten Grundsätzen des menschlichen Geistes- und Seelenlebens" (ib. S. 207).

In diesen subjektiven Momenten und Faktoren, welche bei der Gotteserkenntniß nach Heinrich mitwirken, finden wir dasselbe anerkannt, was Kuhn unter dem Namen „Gottesidee zusammenfaßt.

Da wo Heinrich zeigt, „worin der der Seele immanente Grund dieses allen Menschen gemeinsamen natürlichen Gottesbewußtseins liege", scheint er noch weiter zu gehen als Kuhn, indem er die Erkenntniß Gottes aus dem eigenen Innern der Erkenntniß Gottes aus dem Anblicke der sichtbaren Welt völlig gleich oder vielmehr

gegenüberstellt. „Allein auch das ist wohl zu beachten, daß unsere Vernunft mit derselben Spontaneität und Leichtigkeit, womit sie von dem Anblicke der sichtbaren Welt, zur Erkenntniß Gottes sich erhebt, auch aus ihrer eigenen Beschränktheit und Hilfsbedürftigkeit, sowie aus der in ihrem Gewissen als höchstes und unverbrüchliches Gesetz sich kundgebenden sittlichen Ordnung die Idee Gottes gewinnt und sein Dasein erschließt, d. h. ohne Mühe einsieht, daß so gewiß sie selbst ein endliches und abhängiges Wesen ist und so gewiß ein Unterschied zwischen Gutem und Bösem besteht, Gott existirt, ihr Schöpfer und Helfer, ihr höchster Gesetzgeber und Richter" (ib. S. 202 f.).

Die Kuhn'sche Theorie unterscheidet hier genauer und bestimmter. Insofern es sich um die gemeine, thatsächliche Gotteserkenntniß handelt, bilden die innern Gefühle der Beschränktheit und Abhängigkeit, das Gewissen und das Verlangen nach Wahrheit und Glückseligkeit, was alles eine willkürliche Wahrnehmung der Offenbarung Gottes in der eigenen Seele, also Gottesidee genannt werden kann, ein Element der Gotteserkenntniß, das erst durch die Verbindung mit der Wahrnehmung der Offenbarung Gottes in der äußern Natur zum wirklichen Gottesbewußtsein, zur Gotteserkenntniß sich gestaltet. Bei der rein wissenschaftlichen, objektiven Erkenntniß Gottes dagegen bildet die Argumentation aus der geschichtlich und erfahrungsmäßig nachweisbaren Thatsache, daß die menschliche Vernunft zur ewigen Wahrheit und der Wille zur ewigen Güte hingeordnet ist, den sogenannten ethikotheologischen oder anthropologischen Beweis.

Die Annahme „eines religiösen Sinns oder Instinkts"

erfordert consequent auch die Anerkennung, daß die Gotteserkenntniß von subjektiv-moralischen Bedingungen abhängig ist. „Eine Ursache des Atheismus ist Sinnlichkeit und Roheit. In Sinnlichkeit und Roheit versunkene Menschen können dahin kommen, daß sie sich zur Erkennntniß des wahren Gottes, der ein Geist ist und geistig erkannt werden muß, nicht erheben" (III. S. 34).

„Daher geschieht es, wie die Erfahrung aller Zeiten lehrt, so leicht, daß die sich selbst überlassene Vernunft, durch die Sinnlichkeit verblendet, durch Vorurtheile und Leidenschaften beherrscht, durch Trugschlüsse getäuscht, über das Wesen der Dinge und deren erste Ursache und letztes Ziel unrichtige Urtheile fällt, indem sie Gewisses für ungewiß, Wahres für falsch, Falsches für wahr hält" (B. I. S. 7). Gleich Kuhn behauptet demnach Heinrich, daß der Mensch unter der Bedingung sich leicht und sicher zur Erkenntniß Gottes erhebt, wenn er nur, unbehindert durch Vorurtheile und Leidenschaften, dem natürlichen Lichte und Triebe seiner Natur folgt" (III., S. 40).

Weiter gibt Heinrich zu, daß „das natürliche Fürwahrhalten Gottes in gewisser Beziehung frei und sittlich verdienstlich sei, ... insofern als die vernünftige Ueberzeugung vom Dasein Gottes nicht ohne freien und guten Willen zu Stande kommt und fortbesteht, da die Bethätigung unserer Erkenntnißkräfte vom freien Willen abhängt. Das gilt besonders in unserer Materie, wo äußere und innere Versuchungen durch sophistische Einwände, durch zeitweise Verdunklungen der Einsicht ... und durch Leidenschaften des Herzens überwunden werden müssen, um in der ver-

nünftigen Ueberzeugung von Gottes Dasein fortzubestehen" (B. III., S. 214, cf. B. I., S. 637). „Wahr ist, daß der freie Wille auf die Erkenntniß und das Fürwahrhalten der übersinnlichen Wahrheiten einen entschiedenen Einfluß ausübt, ... insofern es bei unvollkommener und nicht mit unmittelbarer Evidenz verbundener Vernunfteinsicht von ihm abhängt, im Zweifel zu verharren oder demselben durch freiwillige Zustimmung ein Ende zu machen, und mag man diese freiwillige Zustimmung einen natürlichen Glauben nennen. Wahr ist es auch, daß das ganze sittliche und religiöse Bewußtsein und die höchsten menschlichen Interessen den Willen antreiben, diesen Assens zu leisten" (I., S. 202).

In Uebereinstimmung endlich mit der Anerkennung, daß „die gemeinmenschliche Erkenntniß der ersten natürlichen, religiösen und sittlichen Wahrheiten, welche für jeden Menschen möglich und für jeden Menschen Pflicht und die natürliche Voraussetzung des Glaubens ist", auf einer „fast von selbst sich geltend machenden Einsicht der gesunden Vernunft und jenem Zeugnisse des unbefangenen Gewissens beruht, welches die Väter als das natürliche Zeugniß der Seele bezeichnet haben", muß Heinrich anerkennen, „daß damit nicht nothwendig eine auf vollkommener Einsicht in evidente Beweise verbundene metaphysische Gewißheit verbunden sei; sondern es genügt jene auf genügender Probabilität beruhende moralische Gewißheit, wie sie überall zum praktischen Handeln erforderlich und zureichend ist" (I., S. 181).

Da also Heinrich zugibt, daß die natürliche Erkenntniß Gottes mit einer „moralischen Gewißheit" verbunden sein kann und von einem „guten Willen" und „leiden-

schaftslosen Herzen" abhängt, so ist er auch genöthigt, jene Erkenntniß übereinstimmend mit Kuhn als natürlichen Glauben oder Vernunftglauben zu bezeichnen. Denn damit soll hier nicht die Annahme auf äußere Auktorität hin, auch nicht eine Ueberzeugung bezeichnet werden, die eine grundlose oder weniger entschiedene und gewisse ist, vielmehr eine solche Ueberzeugung, die nicht einseitig auf Reflexion und Verstandeseinsicht beruht, sondern in der ganzen Persönlichkeit des Menschen wurzelt und insbesondere aus dem sittlichen Bewußtsein und Gewissen entspringt.

Wie in der „Dogmatischen Theologie" von Dr. Heinrich finden wir auch in dem „Handbuch der kath. Dogmatik" von Professor Dr. Scheeben solche Erkärungen in Betreff der natürl. Erkenntniß Gottes, die so sehr mit der Lehre des Professors Dr. v. Kuhn übereinstimmen, daß selbst ein Unterschied rücksichtlich des erkenntnißtheoretischen Standpunktes kaum zu entdecken ist.

In dem Abschnitt „Die natürliche Gotteserkenntniß im Allgemeinen: Dasein, Natur und Beschaffenheit derselben" (Handb. § 61, S. 446 ff.) kommen folgende Aeußerungen vor: „Obgleich die volle und reine Erkenntniß Gottes für den sich selbst überlassenen Menschen so schwierig ist, . . . so ist doch nach den Andeutungen der h. Schrift und der allgemeinen Lehre der Väter eine elementare Erkenntniß Gottes in dem Sinne natürlich, daß sie zugleich mit dem Erwachen der Vernunft spontan, mit Leichtigkeit und innerer Nothwendigkeit aus der geistigen Natur des Menschen sich entwickelt, also nicht erst von außen beigebracht und vollends nicht erst durch gelehrten philosophischen Unterricht er-

zeugt zu werden braucht, ... sie ist mit der geistigen Natur des Menschen verwachsen". (S. 469, Nr. 8).

Obwohl die natürliche Gotteserkenntniß eine mittelbare, durch die geschaffene Natur vermittelt ist, „kann man gleichwohl gewisse Formen der mittelbaren Gotteserkenntniß ... unter verschiedenen Rücksichten relativ als eine unmittelbare Erkenntniß, sowie auch im Gegensatze zum schlußweisen Erschauen als ein gewisses Vernehmen, Fühlen und Empfinden Gottes bezeichnen" S. 48, Nr. 14). Man kann nemlich die Erkenntniß Gottes „als eine unmittelbare bezeichnen: 1) in der Form, in welcher sie unwillkürlich bei jedem Menschen auftritt, inwiefern sie spontan, aus dem inneren Triebe der Vernunft ohne klar bewußtes Ratiocinium hervorgeht; ... 2) in der Form, in welcher sie aus dem Wirken Gottes in unserm eigenen Innern oder aus dem Spiegel unserer Seele, nicht blos aus seinem Wirken in der äußern sinnlichen Welt gewonnen wird; und 3) im Allgemeinen in der besonderen Rücksicht, daß diese mittelbare Erkenntniß nicht eine einfach deduktive ist, bei welcher der Geist einen, im Erkenntnißmittel enthaltenen Gegenstand blos aus demselben hervorleitete und entwickelte, sondern eine direkte Beziehung und Verbindung des erkennenden Geistes mit Gott voraussetzt, die ihn befähigt, durch die verschiedenen Dinge hindurch zu Gott aufzusteigen und bis zu ihm vorzudringen, so daß der eigentliche Keim und die Wurzel der Gotteserkenntniß nicht erst ihm von außen zugeführt werden kann und zugeführt zu werden braucht, sondern unmittelbar von ihm selbst vorhanden ist" (S. 469, Nr. 16).

Unter Nummer 18 erklärt dann Scheeben „den Wahrheitsgehalt und richtigen Sinn der Ausdrücke mancher platonisirender Philosophen, Väter und Theologen, welche die Erkenntniß Gottes . . . einer besondern Form der Wahrnehmung zuschreiben, . . . und deren Princip sie göttlichen Sinn, apex mentis oder igniculus animae (das Fünklein der Seele bei den deutschen Mystikern) nennen“. In der That, fährt Scheeben fort, entspricht der Erkenntniß Gottes, weil sie nach einer ganz andern Richtung hingeht und ganz anderer Art ist, als die übrige geistige Erkenntniß, eine besondere Funktion und eine besondere und zwar die innerste und höchste Seite des geistigen Erkenntnißvermögens, nach welcher die Seele Gott am meisten nahe steht, sich zu ihm hingezogen fühlt und namentlich seines wirksamen Einflusses auf sie selbst inne wird . . . Insofern kann man hier von einer unmittelbaren Wahrnehmung reden, als speciell die Erkenntniß Gottes aus seiner Einwirkung auf unsern eigenen Geist, obgleich nur eine schlußweise, doch als Erfassung eines uns innigst gegenwärtigen Gegenstandes wie eine Art von Empfindung sich darstellt. Den eigenthümlichen Charakter dieser Wahrnehmung kann man am besten als ein Vernehmen Gottes bezeichnen“ (S. 469 f.).

Beachtenswerth ist ferner, was Scheeben darüber sagt, daß „zuweilen bezüglich der Erkenntniß Gottes von einem gewissen Gefühle die Rede ist“. „Was daran Wahres ist“ faßt er in folgenden Sätzen zusammen: 1) „Die Gotteserkenntniß geht von einem gewissen Gefühle aus, indem sie einerseits an das Gefühl, d. h.

das Bewußtsein unserer Beschränktheit und Abhängigkeit anknüpft, und andererseits aus einem sich von selbst anmeldenden Drange unserer Vernunft zur Annahme eines letzten Grundes aller Dinge sich entwickelt. 2) Sie wird ferner von Gefühlen, d. h. von Gemüths-Bewegungen und Stimmungen, z. B. der Ehrfurcht und Liebe, die sie begleiten, belebt und gehoben, und theilweise auch durch solche, die wegen ihrer Tiefe und Energie oder ihres außerordentlichen hohen und edeln Charakters sich als Einwirkungen Gottes kund geben, vermittelt. 3) Endlich ist auch sie selbst ein gewisses Gefühl Gottes, sowohl hinsichlich ihrer Vollkommenheit, inwiefern sie Gott als den in seinen Werken Gegenwärtigen und besonders in unserm Innern durch seine Einwirkung uns Berührenden auffaßt, als hinsichtlich ihrer Unvollkommenheit, inwiefern sie ihren Gegenstand seinem Wesen nach für das Auge im Dunkel läßt und daher auch keine direkte und adäquate Vorstellung von ihm gewährt" (S. 471 f., Nr. 20).

Endlich spricht Scheeben auch von einem doppelten Spiegel. „Die Erkenntniß Gottes wird vermittelt, der Doppelnatur des Menschen entsprechend, durch einen doppelten Spiegel, von denen der eine den andern nicht nur ergänzt, sondern auch bedingt und einschließt, nemlich durch die äußere sinnenfällige Natur der Körperwelt und durch die eigene geistige Natur der erkennenden Seele selbst ... So bietet die geistige Betrachtung des äußern Spiegels gleichsam das Substrat für die höhere Gottes-Erkenntniß; aber auch umgekehrt kann jene nicht zum Begriffe Gottes als eines geistigen lebendigen Wesens führen, ohne durch die Reflexion auf die geistige Natur

der Seele unterstützt und gleichsam informirt oder beseelt zu werden" (S. 472, Nr. 21—22).

Alle diese Ausführungen klingen ganz platonisch und enthalten sachlich und wesentlich dasselbe, was Kuhn unter den Worten Gottesidee und unmittelbare Gotteserkenntniß versteht und zusammenfaßt. Wenn Scheeben aber stets zugleich hervorhebt, daß Gott trotz seiner „Einwirkung und seines wirksamen Einflusses auf unser Inneres" und trotz des „unmittelbaren Fühlens, Empfindens und Wahrnehmens" von uns „doch nur schlußweise aus einem andern erkannt werde und die Erkenntniß desselben immer eine mittelbare bleibe" (S. 471), so wird dadurch die sachliche Uebereinstimmung mit Kuhn nicht beseitigt. Denn auch dieser erklärt, wie wiederholt gezeigt (vgl. oben), die Erkenntniß Gottes auf Grund der Gottesidee für eine schlußweise und mittelbare. Sogar die Erklärungen, welche Scheeben von dem „Glauben im weitern Sinne" gibt, rechtfertigen aufs schönste die Anwendung dieses Ausdrucks auf die natürliche Gotteserkenntniß von Seiten Kuhns. Denn bei dem natürlichen Glauben an Gott trifft vor allem zu, daß er „die Ueberzeugung von einer übersinnlichen Wahrheit ist, der die sinnliche Anschauung und Evidenz fehlt; daß auf diese Ueberzeugung „ein innerer Drang des Gemüths, ein gewisses Gefühl einwirkt", und daß dieselbe „zur praktischen Anerkennung und Hingabe drängt und darum auch ohne Mitwirkung des Willens nicht mit Entschiedenheit angenommen und festgehalten wird" (vgl. § 38, S. 270 ff., S. 620 ff.). Die Bemerkungen, welche Scheeben bei dieser Gelegenheit gemacht (vgl l. c. Nr. 625 und 627), beruhen auf Mißverständiß. Denn wie sich

aus unsern frühern Erklärungen ergibt, hält Kuhn den Vernunftglauben weder „für ein reines Gefühls- oder Gemüthsprodukt mit Ausschluß vernünftiger Einsicht", noch „isolirt er die entschiedene Anerkennung der betreffenden Wahrheiten von der theoretischen Einsicht und stellt sie mit dem eigentlichen Glauben auf eine Linie".

Besondere Berücksichtigung für unsern Zweck verdienen auch die Schriften des Jesuitenpaters Joseph Kleutgen. In seinen bekannten und geschätzten Werken: „Die Philosophie der Vorzeit" und „die Theologie der Vorzeit" vertheidigt er bekanntlich die alte Scholastik gegen die modernen Angriffe, beweist die Uebereinstimmung der scholastischen Theologie mit der Väterlehre und bekämpft die philosophischen und theologischen Irrthümer, welche namentlich in den letzten Jahrhunderten von kath. Gelehrten, (Gerdil, Malebranche, Hermes, Günther u. a.) aufgestellt sind. Trotzdem finden wir bei Kleutgen nichts, was vom dogmatischen Standpunkte aus gegen die Kuhn-sche Gotteslehre verwerthet werden könnte; vielmehr gibt dieser Vertheidiger der Scholastik solche Erklärungen, welche nicht nur die „dogmatische Correctheit", sondern auch die sachliche Uebereinstimmung der Gotteslehre Kuhns mit der „hergebrachten kirchlichen Wissenschaft" darthun.

Zunächst behauptet Kleutgen ebenso wie Kuhn, daß es eine unwillkürliche, unmittelbare Gotteserkenntniß gibt, welche auf einem Zeugnisse in unserm Innern und auf einen Drang des Herzens beruht und von der sittlichen Beschaffenheit abhängt. „Vor aller Philosophie erkennt der Mensch die wichtigsten Lehren der natürlichen Religion und Sittlichkeit; er findet für sie

ein Zeugniß in seinem Innern, das schon für sich allein vollgültig, überdies durch die Zustimmung des ganzen Menschengeschlechts bekräftigt wird; und das sittliche Bewußtsein gestattet uns nicht, das Ergebniß philosophischer Untersuchungen zu erwarten, um jenes Zeugniß anzuerkennen" (Ph. d. V. I. B. 2. Abth. S. 338, 1. Aufl.). „Aber wenn wir deßhalb jene unmittelbare Erkenntniß Gottes, die ein Schauen des Absoluten sein würde, in Abrede stellten, so haben wir doch keineswegs geleugnet, sondern vielmehr erhärtet, daß es eine unwillkürliche Erkenntniß Gottes gibt, die man insofern eine unmittelbare nennen kann, als sie durch kein angestrengtes oder durch kein bewußtes Nachdenken vermittelt wird" (l. c. 2. B. 2. Abthl., S. 695). Noch deutlicher und eingehender spricht Kleutgen von der unmittelbaren Gotteserkenntniß in folgenden Stellen: „Allerdings ist unsere vernünftige Natur so eingerichtet, daß wir ohne vieles Nachdenken, nicht blos durch einen Drang des Herzens, sondern auch durch ein mächtiges Bedürfniß des Geistes angetrieben und genöthigt werden, ein absolut höchstes Wesen als den Urheber und Beherrscher aller Dinge anzuerkennen. Und dieses Bedürfniß der Natur macht sich ganz besonders dann geltend, wenn unsere Beschränktheit und Abhängigkeit uns lebhaft ins Bewußtsein tritt. Warum das? Ohne Zweifel auch deßhalb, weil zugleich Gott in unserm Innern sich durch das Sittengesetz als hehre Macht, die über uns waltet, ankündigt; aber nicht blos deßhalb, sondern zugleich weil jener Schluß von dem Bedingten und Abhängigen auf das Unbedingte und Unabhängige als seinen Grund dem Gesetze der Vernunft entspricht" (Ph. d. V. II. B. Abth. 2, S. 734).

„Gott erhält in unserer Seele nicht blos das Licht der Vernunft, mit dem er sie erschaffen hat, sondern ist auch mit ihr im Gebrauche dieses Lichtes thätig, lenkt und leitet sie wie alle Geschöpfe in der ihnen natürlichen Wirksamkeit. . . . Ist es uns hieraus erklärlich, weßhalb eine gewisse Erkenntniß Gottes nicht nur allgemein, sondern weil unwillkürlich, insofern auch nothwendig ist, so begreifen wir aber daraus nicht weniger, weßhalb diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit ihre Ausnahme habe. Denn Gott lenkt jedes Geschöpf auf eine seiner Natur entsprechende Weise und folglich das mit Vernunft begabte, ohne seine Freiheit zu beeinträchtigen. Wie es deßhalb vom Menschen abhängt, daß er in der Erkenntniß seines Schöpfers zunehme, so kann auch im einzelnen die sittliche Verkommenheit einen solchen Grad erreichen, daß selbst das unwillkürliche Gottesbewußtsein, wenn nicht auf immer, doch auf lange Zeit so gut wie verschwindet" (Ph. d. V. B. 1 2. Abth., S. 736).

Sehr beachtenswerth sind auch die Auslassungen Kleutgens über den Vernunftglauben, womit Kuhn das unmittelbare Gottesbewußtsein bezeichnet. Während Schäzler jenes Wort völlig mißversteht und zu den absurdesten Angriffen benutzt (vgl. N. U. S. 398 ff.), faßt Kleutgen die betreffende Lehre Kuhns ganz richtig auf, erkennt ihre Verschiedenheiten von den Aufstellungen eines Hermes, Günther u. a., gegen welche Kuhn stets aufgetreten ist (vgl. „Glauben und Wissen", Tübingen 1839), und erklärt jene ohne Bedenken für zulässig. „Mit dieser Lehre darf man eine andere, die in unsern Tagen auch unter den kath. Gelehrten achtungswerthe Vertreter ge-

funden hat, nicht verwechseln... Sie ... unterscheidet in bestimmter Weise den Vernunftglauben von dem Offenbarungsglauben. Zum Vernunftglauben sollen jene Ueberzeugungen gehören, die in allen des Denkens nicht unfähigen Menschen unwillkürlich, aber mit moralischer Nothwendigkeit entstehen, daß ein Gott über uns waltet, daß sittliche Freiheit und Tugend kein Wahn, daß des Menschen Seele unsterblich ist ... Der Offenbarungsglaube aber geht aus der Ueberzeugung, daß durch die Kirche Gott zu uns rede, hervor und gibt sich also der christlichen Wahrheit als einer von Gott verkündeten Lehre hin... Es kann zwar der eine wie der andere Glaube wissenschaftlich gerechtfertigt werden, aber nur in indirekter Weise... Ueberdies läßt sich aus der Allgemeinheit und Nothwendigkeit jenes natürlichen Glaubens erkennen, daß er in der Natur der Vernunft selbst gegründet und also ebensowenig trügerisch als die Vernunft Unvernunft sein kann. Insofern es aber keine Beweise gibt, durch welche die Vernunft sich außer dem Glauben stellend, durch strenge Schlüsse zu ihm führen könnte, sondern nur solche, die von dem Glauben (dem Vernunftglauben, wenn es sich um natürliche Wahrheiten, dem christlichen Glauben, wenn es sich um geoffenbarte Wahrheiten, oder auch um die Thatsache der Offenbarung selber handelt) ihren Ausgang nehmen, so bleibt auch der Glaube immer eine That des freien Willens und hängt von der Gesinnung eines jeden, der christliche überdies vom Lichte der christlichen Gnade ab".

Nach dieser Darstellung der betreffenden Lehre gibt Kleutgen sein Urtheil über dieselbe mit folgenden Worten ab: „Schon mehr als einmal haben wir über die Er-

kenntniß Gottes und der sittlichen Weltordnung, die sich unwillkürlich in uns entwickelt, geredet und darüber die Väter der Kirche sich aussprechen hören. Wir haben in derselben eine von der philosophischen Forschung unabhängige Gewißheit und die sittliche Verpflichtung anerkannt, keinen Zweifel an ihrem Inhalt, es sei denn den sogenannten methodischen, zuzulassen. Es läßt sich aber auch nicht leugnen, daß es mit unserm Sprachgebrauche übereinstimmt, diese Ueberzeugung als Glauben zu bebezeichnen. Ebensowenig ist es in Abrede zu stellen, daß der christliche Glaube gewöhnlich wenigstens außer dem übernatürlichen Gnadenlicht zwar eine natürliche Erkenntniß, aber deßhalb nicht einen wissenschaftlichen, strengen Beweis der Thatsache und Glaubwürdigkeit der Offenbarung voraussetzt. Endlich ist mit dieser Theorie wider Hermes und Andere ohne Zweifel festzuhalten, daß sowohl der Vernunft- als auch und viel mehr noch der Offenbarungsglaube eine freie That der Menschen ist" (Th. d. V. B. 2, H. 2, 1865, S. 234 f.).

Außer den angeführten größern theologischen Werken wollen wir noch zwei Monographien über die natürliche Gotteserkenntniß, welche den thomistischen Standpunkt vertreten, mit der Kuhn'schen Lehre vergleichen.

Pater Ignatius Jeiler gibt (vgl. die Zeitsch. der Katholik, 1877, Februarheft: „Der Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntniß im Menschen") folgendes Urtheil über die scholastische Lehre ab: „In den meisten spätern Schriften der Scholastik heißt es blos, daß die Idee Gottes angeboren sei, insofern die Potenz Gott zu erkennen oder höchstens ein quasi habitus leicht zu dieser Kenntniß zu kommen, mit der

vernünftigen Natur des Menschen gegeben sei. Demgemäß sei auch jede aktuelle Gotteserkenntniß ein Produkt des reflektirenden Nachdenkens. . . . Es scheint uns doch, daß die großen Meister des dreizehnten Jahrhunderts noch etwas weiter gehen und ein Körnchen der Wahrheit, welches in der Ansicht von der aktuell angebornen Gottesidee liegt, nicht übersehen, sondern in sehr richtiger Weise in Anschlag gebracht haben. . . . Sie lehren doch auch, daß es eine gewisse Art von Gotteserkenntniß gebe, welche per se notum sei, also nicht von andern vorher erkannten Wahrheiten abgeleitet, sondern durch ein intuitives Wissen erkannt werde" (S. 132). Nachdem Zeiler die Belegstellen aus den Schriften des h. Thomas und des h. Bonaventura angeführt hat, fährt er fort: „Nachdem wir so hinlänglich gezeigt haben, daß die Lehre über eine gewisse Erkenntniß Gottes als ein per se notum ein Gemeingut der ältern Scholastik gewesen, glauben wir diesen Gedanken nicht als eine unfruchtbare werthlose Spekulation unberücksichtigt lassen zu dürfen. Jedenfalls zeigt dieser Satz, daß die Gotteserkenntniß nicht mit einer jeden andern, aus Prinzipien abgeleiteten Wahrheit oder gar mit einem jeden wissenschaftlichen Corollar auf dasselbe Niveau zu setzen ist, daß vielmehr die Gottesidee im Menschengeiste eine überragende Wichtigkeit und Festigkeit und eine tiefe Wurzel besitzt, welche unmöglich ohne Einfluß auf die Entwicklung derselben durch discursives Denken bleiben kann" (S. 135).

Die psychologische Grundlage dieser ganzen Lehre ist die Voraussetzung, daß es außer der aus dem sinnlichen Erkennen die Begriffe bildenden geistigen Thätigkeit noch intellektuelles Schauen der prima principia gebe,

welches zwar wohl sich anlehnt an die durch Abstraktion von der Körperwelt gebildeten Begriffe als termini, selbst aber aus dem angeborenen nobile judicatorium (wie der h. Bonaventura sagt), also aus dem innersten Grunde des geistigen Lichts, nicht aus dem sinnlichen Erkennen hervorgeht" (S. 139). „Es würde uns zu weit führen, wenn wir die Fragen der mittelalterlichen Psychologie über die imago Dei, die ratio superior, den apex mentis, intellectus interior, igniculus animae etc. heranziehen wollten. Nicht blos die Mystiker auch die Scholastiker haben manches über diese dunkeln Punkte, worüber auch Differenzen namentlich zwischen den mehr platonisirenden und den strengen dem Aristoteles folgenden Lehrern vorhanden sind" (S. 141). „Doch dürfen wir, glaube ich, nicht verkennen, daß die Aktuirung des Gottesbewußtseins bei den meisten Menschen weniger der eigenen Reflexion als einem doppelten Zeugnisse zuzuschreiben ist, dem Zeugniß der Vor- und Mitwelt durch Erziehung, Lehre (Tradition) und dem innern Zeugniß Gottes, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Dieses letztere Zeugniß, welches der Mensch namentlich im Gewissen sehr klar, wenn auch nicht deutlich, vernimmt, zwingt ihn ja zur Reflexion und vor aller Reflexion zu Gefühlen der Ehrfurcht und Furcht vor dem höchsten Wesen. Wohl nimmt er den von Gott ausgehenden und die synderesis berührenden Lichtstrahl, wie jede Gnadenwirkung nicht unmittelbar wahr, sondern nur in effectu, den er in sich verspürt. Deßungeachtet tritt die höhere Macht ihm so gewaltig gegenüber, daß alles Gegenstreiten des Verstandes häufig den Gedanken an Gott nicht verscheuchen kann.

Daher wird die ethische Seite der Gotteserkenntniß in praxi meistens das entscheidende Wort sprechen" (S. 145).

Da nach unsern frühern Erklärungen Kuhn nicht die „Ansicht von einer aktuell angeborenen Gottesidee" hat, so können wir mit Recht behaupten, daß dieser übereinstimmend mit den großen Meistern des 13ten Jahrh. „das Körnchen von Wahrheit" lehrt, welches nach Zeiler in jener Ansicht liegt. Wenn wir absehen von der Gleichstellung des äußern Zeugnisses durch Erziehung und Lehre, welche nach Kuhn nicht eine Quelle (conditio qua) sondern eine Bedingung (conditio sine qua non) der Gotteserkenntniß ist, mit dem innern Zeugnisse Gottes, finden wir in der That in den Erklärungen Zeilers, daß „die Gottesidee im Menschengeiste eine tiefe Wurzel besitzt", daß Gott im Innern des Menschen, namentlich im Gewissen von sich Zeugniß gebe und den Menschen „zu den Gefühlen der Ehrfurcht" und Furcht zwinge", und daß »in praxi die ethische Seite" von größter Wichtigkeit sei, dasselbe ausgesprochen, was Kuhn unter Gottesidee versteht. Es stimmen selbst die Ausdrücke so sehr mit einander überein, daß auf Kuhn keinesfalls folgende Behauptung Zeilers Anwendung findet: „So hat die alte Philosophie die Lehre, welche so sehr die angeborene Gottesidee betont, wohl gekannt und auf das rechte Maß zurückgeführt, in klaren Begriffen ausgesprochen, was manche Neuerer mit den vieldeutigen Ausdrücken: angeborenes Gefühl, Bewußtsein, Ahnung Gottes u. s. w. eigentlich sagen wollen" (l. c. S. 146). Dagegen gilt von Kuhn ganz dasselbe, was Zeiler von Staudenmeier sagt: „Namentlich scheint uns Stauden-

meier (Artikel „Gott" im Freib. Kirchenlex.) der Sache nach mit unserer Auffassung zu stimmen, wenn er z. B. (S. 597) sagt, daß die Idee der Gottheit, wie sie nicht ein angeborener, fertiger Begriff, sondern lebendiger Quell und tiefste Wurzel des Gottesbewußtseins ist, erster Ausgang, bleibender Anhaltspunkt und constantes Princip für das Erkennen des Göttlichen ist".

Dieselbe sachliche Uebereinstimmung mit Kuhn, wie sie unleugbar bei dem Franziskanerpater J. Zeiler herrscht, finden wir auch bei dem Jesuitenpater Dr. J. Wieser (vgl. „die natürliche Gotteserkenntniß" in der Zeitsch. f. k. Theol. 1879 IV. und 1880 I. H.)

Zunächst anerkennt er die Mitwirkung subjektiver Momente bei der natürlichen Gotteserkenntniß unter andern durch folgende Aeußerungen: „Wir haben schon oben bemerkt, daß die ganze Natur des Menschen auf das Gottesbewußtsein angelegt sei. . . . Demgemäß können wir auch von vorn herein annehmen, und die Erfahrung bestätigt es, daß bei der Aneignung der Gotteserkenntniß in gewisser Hinsicht nicht blos der Verstand, sondern auch die übrigen Seelenkräfte sich bethätigen oder wenigstens oft in ihrer Weise mitwirken... Nicht weniger gewiß ist es, daß das intellektive Erkenntnißvermögen bei der Aneignung des natürlichen Gottesbewußtseins, wie es in der ganzen Menschheit sich vorfindet, keine isolirte Rolle spielt, sondern daß auch die übrigen Seelenkräfte verschiedenartig, vorbereitend, drängend und treibend oder wie immer dabei mitwirken" (1. Art. S. 721). „Das aber ist unleugbar, daß schon die ursprünglichsten Erkenntnisse und Willensakte wenigstens implicite eine Beziehung zu Gott enthalten" (ib. S. 724). „Die religiösen

Bedürfnisse haben die Bestimmung, den Verkehr mit Gott, dessen Kenntniß vorausgesetzt, allseitig zu befördern und zu befestigen, und den ganzen Menschen unwillkürlich in das religiöse Leben hineinzuziehen. Sie haben aber auch die Bestimmung, ein Suchen Gottes einzuleiten, theils dadurch, daß sie die Seele antreiben, alle Spuren, die zu Gott führen, begierig zu verfolgen, theils dadurch, daß sie selbst die Erlangung der Gotteserkenntniß bedeutend erleichtern.... Da es die mannigfaltigsten Prämissen gibt, welche die Wahrheit vom Dasein Gottes implicite enthalten, so ist es unmöglich, daß auch vor der wirklichen Erkenntniß jener Wahrheit nicht wenigstens einige dunkle Perceptionen dem Geiste sich aufdrängen, seien es auch nur Ahnungen eines „geheimnißvollen Etwas"; diese würden aber spurlos verloren gehen, wenn nicht die Bedürfnisse des Gemüthes ihre Aufgreifung und Verwerthung erheischten" (S. 729). „Das Gewissen ist nemlich zwar ein Erkennen, aber es ergreift zugleich das Gefühl, es verhält sich in eigenthümlicher Weise mahnend und warnend, belohnend und strafend; und gerade diese fühlbaren Eindrücke, die sogenannten Gewissensbisse, wie andererseits die Befriedigung des „guten Gewissens" leiten den Menschen (durch das Prinzip vom zureichenden Grunde) auf den unabweisbaren Gedanken, daß ein göttlicher Gesetzgeber und Richter existiren müsse" (S. 736).

Endlich anerkennt auch Wieser ausdrücklich den ethischen Charakter der Gotteserkenntniß. Manche Erkenntnisse, wie z. B. die mathematischen und ähnliche können ihrer Natur nach als völlig indifferent bezeichnet werden; sie haben an sich keine Beziehung zu der sitt-

lichen Bestimmung des Menschen" (I. H. 1880, S. 1). „Andere Erkenntnisse haben schon ihrer Natur nach eine ethische Bedeutung; ... unter diesen behauptet die Erkenntniß Gottes unstreitig den ersten Rang" (S. 2). „Das natürliche Gottesbewußtsein ist ... von vielen Bedingungen abhängig, die sich zum Theil der Aufmerksamkeit ganz entziehen; die mannigfaltigsten innern Thatsachen können ihm als Voraussetzungen dienen. Es muß nun aber von selbst einleuchten, daß die Erfassung der von der innern Erfahrung dargebotenen Anhaltspunkte, die zu Gott emporleiten, sich ganz verschieden gestaltet, je nachdem das Ebenbild Gottes in der Seele reiner oder weniger rein wiederstrahlt, und je nachdem das ganze Sinnen und Trachten sich nach außen ergießt und in das Materielle sich versenkt, oder sich nach innen richtet und dem Geistigen zuwendet" (S. 4).

Von den neuesten Lehrbüchern der Philosophie, welche mehr oder weniger strenge auf dem Boden der aristotelisch-scholastischen Erkenntnißtheorie stehen, wollen wir nur die bekannten Werke von Dr. Albert Stöckl und Dr. Georg Hagemann zur Vergleichung heranziehen.

Stöckl stellt den Satz auf, „daß die Vernunft nicht blos in sofern eine Erkenntnißquelle sei, als sie in der Vernunfteinsicht sich bethätigt, sondern in zweiter Linie auch insofern, als sie als gesunder Sinn (sensus naturae communis) sich offenbart". „Wir verstehen nemlich unter dem gesunden Sinn eine solche innere Verfassung oder natürliche Anlage der menschlichen Vernunft, vermöge deren sie gewisse Urtheile fällt und die Wahrheit derselben festhält, ohne sich der Gründe



klar und deutlich bewußt zu sein, worauf die Wahrheit der Urtheile beruht.... In solcher Weise also kommt die Vernunft, ohne den Weg der wissenschaftlichen Untersuchung und Beweisführung zu betreten, zur Erkenntniß mancher Wahrheiten.... Es ist nemlich Thatsache, daß bei allen Völkern und zu allen Zeiten eine constante und gleichmäßige Uebereinstimmung geherrscht hat über gewisse Wahrheiten, welche einen großen Einfluß haben auf das praktische Leben, und zwar derart, daß ohne Erkenntniß derselben eine eigentlich vernünftige, menschenwürdige und sittliche Lebensführung nicht möglich wäre. Dazu gehören die Sätze: „Es existirt ein Gott u. s. w." (Lehrb. d. Ph. S. 309 f. 1. Aufl.).

Rücksichtlich der Gotteserkenntniß insbesondere sagt Stöckl: „In analoger Weise, wie die principia per se nota als dem menschlichen Geiste eingeboren bezeichnet werden können, läßt sich auch die Gottesidee als eingeboren fassen. Die Schlüsse nemlich, in welchen wir von den geschöpflichen Dingen aus auf das Dasein Gottes hinüberschließen, liegen unserer Vernunft so nahe und bieten sich derselben so unmittelbar dar, daß der Mensch, wenn er nur einigermaßen zur intellektuellen Entwicklung gekommen ist, diese Schlüsse sogleich macht, allerdings nicht in der explicirten Form, die sie in der wissenschaftlichen Entwicklung gewinnen, aber doch ihrem wesentlichen Inhalte nach.... Damit ist zugleich gesagt, daß das Dasein Gottes eine Wahrheit der gesunden Vernunft, des gesunden Sinnes ist. Denn der gesunde Sinn ist es ja eben, welcher den Menschen mit einer gewissen natürlichen Spontaneität Schlüsse auf Gottes Dasein machen läßt" (l. c. S. 740). Zwar charakterisirt Stöckl jene „innere

Verfassung und natürliche Anlage" der menschlichen Vernunft nicht näher. Aber offenbar können dieselben nicht darin bestehen, daß der Mensch in Bezug auf die Wahrheiten, „welche einen großen Einfluß auf das praktische Leben haben", eine größere formelle Gewandtheit oder Virtuosität besitzt, Schlüsse zu ziehen und Urtheile zu fällen, als dies z. B. in der Mathematik der Fall ist, welche große formale Denkkraft erfordert. Da vielmehr ausdrücklich zugegeben wird, daß „die Schlüsse mit Leichtigkeit und Spontaneität" und nicht in „explicirter Form" gemacht werden, also in formeller Beziehung mangelhaft und unvollendet sind, so kann überhaupt der Grund der Ueberzeugung und Gewißheit auf dem Standpunkt des gesunden Menschenverstandes nicht in der formellen, diskursiven und schlußfolgernden Denkthätigkeit liegen, sondern er muß in der Mitwirkung anderer subjektiver Faktoren gesucht werden, nemlich in jenen, welche Kuhn unter dem Namen Gottesidee zusammenfaßt.

Ausdrücklich und bestimmt hebt G. Hagemann die subjektiven Faktoren hervor, welche bei der Erkenntniß der übersinnlichen Wahrheiten mitwirken. „Man darf allerdings zugeben, daß die religiösen Ideen, die Idee Gottes, der Unsterblichkeit, des Sittlich-Guten u. dgl. in einem gewissen Sinne in der Vernunft grundgelegt, mit ihrem innersten Wesen und ihren tiefsten Bedürfnissen verwachsen sind. Denn weil das Herz ein Bedürfniß nach Glückseligkeit hat, so können wir dem Menschen einen instinktartigen Zug nach Gott, der Quelle aller Glückseligkeit nicht absprechen, ein unbewußtes Verlangen nach ewiger, glückseliger Fortdauer, eine dunkle Liebe zum Sittlich-Guten und Rechten" (Noetik, S. 148, 2. Aufl.).

Wie schwer es übrigens dem auf dem Boden der aristotelischen Scholastik Stehenden ist, die subjektiven Momente bei der Erklärung der Gotteserkenntniß recht zu verwerthen, zeigt folgende Aeußerung Hagemanns: „Man behauptet mitunter, daß dem menschlichen Geiste ein unmittelbares Gottesbewußtsein eignen müsse, und nur im Lichte desselben eine wissenschaftliche Erkenntniß des überweltlichen Gottes zu gewinnen sei. — Offenbar kann dem Menschengeiste keine fertige bestimmte Gottesidee angeboren sein (weil sonst die verschiedene Gestaltung des Gottesbegriffs bei den verschiedenen Völkern unerklärbar wäre), sondern höchstens eine dunkle und unbestimmte. Aber auch diese scheint uns unnöthig zu sein. Der Menschengeist .... befruchtet sich zunächst mit Begriffen der empirischen Welt und erhebt sich über diese vermittelst gewisser Grundwahrheiten (principia per se nota) zur übersinnlichen Welt, zu Gott. Diesen Uebergang zu Gott macht der Geist um so leichter, als das Gemüth, unbefriedigt mit dem Vergänglichen und Endlichen, von einem dunklen Sehnen und Suchen nach dem unvergänglichen, unendlichen Gute erfüllt ist" (Metaph. S. 147). Wenn jedoch einmal subjektive Momente, ein Unbefriedigtsein mit dem Endlichen, ein dunkles Sehnen und Suchen zugegeben werden, so müssen diese auch als wesentliche, mitwirkende Faktoren bei der Gotteserkenntnis berücksichtigt werden, und es kann nicht mehr schlechthin behauptet werden, daß der Menschengeist sich über die empirische Welt mittelst der principia per se nota zu Gott erhebe.

C. Unserer Absicht gemäß haben wir die Kuhn'sche Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß entwickelt und spekulativ begründet und damit zugleich die falschen Auf-

fassungen und Mißverständnisse aufgedeckt. Ferner haben wir durch Vergleichung der Kuhn'schen Theorie mit der Lehre solcher hervorragender zeitgenössischen Theologen und Philosophen, welche in kirchlichen Kreisen großes Ansehen genießen, die inhaltliche und sachliche Uebereinstimmung Kuhns mit diesen Gelehrten und damit zugleich die dogmatische Reinheit der Kuhn'schen Lehre nachgewiesen. Da aber zu einer vollständigen dogmatischen Beweisführung vor allem der Schrift- und Traditionsbeweis gehört, müßte auch gezeigt werden, daß die Kuhn'sche Theorie von der natürlichen Gotteserkenntniß mit der Lehre der h. Schrift und den Darstellungen der h. Väter und den großen Theologen des Mittelalters in Einklang stehe. Allein für unsere Zwecke genügt die einfache Hinweisung auf die Thatsache, daß die Uebereinstimmung mit der h. Schrift und der Tradition sich von selbst ergibt aus der nachgewiesenen Harmonie mit der neuesten dogmatischen Entscheidung und den mitgetheilten Erklärungen angesehener Theologen. Jedoch nöthigt uns die Schäzler'sche Polemik auch einige Erörterungen zu dem Schrift- und Traditionsbeweis beizubringen.

Schäzler behauptet, daß Kuhn die „Schriftgemäßheit seiner Auffassung als bewiesen voraussetze", und daß er ebenso seine Theorie „statt sie aus den Vätern zu beweisen bei denselben einfach voraussetze" (N. Unters. S. 443 f.). Offenbar beruht dieser Vorwurf auf den bereits widerlegten falschen Auffassungen der Kuhn'schen Lehre. Wenn nemlich Schäzler den Nachweis verlangt, daß Bibel und Väter ein „unmittelbares Schauen Gottes, eine Erkenntniß Gottes im Wesen des menschlichen Geistes ohne alle Denkthätigkeit, ein angeborenes Wissen von Gott

lehren", so sucht er nach einem solchen bei Kuhn noch vergebens. Denn dieser hat nichts weiter zu beweisen, als daß nach der Lehre der Schrift und Tradition Gott nicht lediglich in der dem erkennenden Subjekte gegenüberstehenden Welt offenbar und somit die Gotteserkenntniß nicht ausschließlich durch formale Schlüsse, die auf die Sinnenerfahrung aufgebaut werden, zu Stande kommt, sondern daß Gott auch im eigenen Geist des Menschen sich unmittelbar offenbare und ankündige und somit zugleich subjektive Momente mitwirken. Diese Nachweisung ist von Kuhn hinreichend geführt. Derselbe faßt die biblische Lehre in folgendem Satze zusammen: „Die h. Schrift lehrt ein unmittelbares Offenbarsein Gottes in unserm Geiste (in der Vernunft und der Stimme des Gewissens) und die Erkenntniß Gottes aus den Werken der göttlichen Schöpfung und Weltregierung" (Dogm. S. 537, 2. Aufl.).

Schäzler citirt von diesem Satze nur die ersten Worte: „Die h. Schrift lehrt ein unmittelbares Offenbarsein Gottes in unserm Geiste" (cf. N. U. S. 443). Durch die gänzliche Verschweigung der folgenden Worte berichtet er demnach unvollständig über die Kuhn'sche Lehre und führt nothwendig zu einer irrigen Auffassung derselben. Denn dieselbe erhält gerade durch die in Klammer beigefügten Worte und den zweiten Theil des Satzes ein anderes Licht und kann dann der ganze Satz nicht anders verstanden werden, als daß die h. Schrift ein subjektives und objektives Moment der Gotteserkenntniß lehre. Die Richtigkeit einer solchen Auffassung der biblischen Lehre finden wir durch die Erklärung, welche Heinrich von den betreffenden Schriftstellen gibt, bestätigt.

Nachdem dieser Theologe den Sinn der Stelle aus der Apostelgesch. 17, 27 u. 28 mit den Worten umschrieben: „Die Menschen sollen Gott suchen und er ist leicht zu finden, ja gleichsam mit Händen zu greifen; denn er ist uns nahe; in ihm leben und weben und sind wir und wir sind mit ihm verwandt, nemlich ihm ähnlich“ — fährt er fort: In allem diesem ist klar ausgesprochen, daß im Menschen ein Zug ist zu Gott hin ... Dieser Zug aber ist nichts Anderes als der Zug nach Wahrheit und Glückseligkeit und die Vernünftigkeit unseres Geistes, die bei dem Anblick der Schöpfung uns zur Anerkennung und Bewunderung des Schöpfers hinreißt (Sap. 13, 4) und unser Herz und Gewissen zur Dankbarkeit und Verehrung desselben bestimmt (Act. 14, 16 und Röm. 1, 20 und 21), wie uns auch die Erkenntniß unserer Abhängigkeit und Hülflosigkeit uns zum Gebete antreibt. ... Auch befinden wir uns immer und überall in seiner Gegenwart und empfangen Sein und Leben und Bewegung von ihm, könnten und sollten ihn deßhalb erkennen und ihm dankbar sein (Dogm. Theol. III. S. 48 f.)

Wenn aber Heinrich dabei wiederholt hervorhebt, daß die h. Schrift „nicht eine Anschauung des göttlichen Wesens oder ein Schauen Gottes in einer angeborenen Gottesidee“ lehre, so stimmen wir ihm vom Standpunkte Kuhns aus vollständig bei. Denn auch dieser Theologe findet in den Worten der h. Schrift nirgends die Lehre, daß das „göttliche Wesen unmittelbares Objekt unseres Schauens“ sei, oder daß uns ein „vollendeter Begriff von Gott“ angeboren sei.

Was die patristische Theologie betrifft, so wird

niemand leugnen, daß die Väter vielfach Elemente der platonischen Philosophie zur wissenschaftlichen Erklärung und Vertheidigung der christlichen Wahrheiten verwerthen und namentlich in Bezug auf die natürliche Gotteserkenntniß ein unmittelbares subjektives Gottesbewußtsein lehren, das in der geistigen Natur des Menschen wurzelt, dessen Lebendigkeit und Reinheit aber von der moralischen Beschaffenheit abhängt. Zur Bestätigung verweisen wir wieder auf Heinrich: „Was die Erkenntniß des einen Gottes insbesondere betrifft, so ergibt sich dieselbe namentlich aus all' jenen unzähligen Stellen (sc. der Väter), welche aussprechen, daß die Erkenntniß des wahren Gottes allen Menschen von Natur angeboren, der Seele eingepflanzt, mit der Vernunft selbst gegeben sei. Wir haben von Irenäus gehört, daß die ratio mentibus infusa den Einen Gott uns kennen lehrt; von Tertullian, daß jede Seele von Anbeginn die Gotteserkenntniß als Mitgift besitze. Von Natur (naturaliter) erkennt das Volk den Einen Gott, sagt Cyprian. Der Glaube an Gott ist der menschlichen Natur eingepflanzt, sagt Justin. Von Natur und ohne darüber belehrt zu sein, nehmen alle Geschöpfe Gott an, bezeugt Clemens von Alexandrien. Die Lehre von Gott ist der Natur angeboren, lehrt Tertullian. Sie ist dem Menschen, wie Arnobius sagt, angeboren, anhaftend, eingepflanzt, eingeprägt; sie wohnt ihm, wie Hieronymus aus Joh. 1, 9 folgert, von Natur inne" (Dogm. Th. B. I, S. 162 f.).

Gregor von Nyssa sagt: „Gott wird aus der Weltordnung, dann aber auch aus der eigenen Seele er-

kannt. Die Seele ist nemlich Gottes Ebenbild. Zumal wenn sie vom entstellenden Roste der Sünde gereinigt ist, können wir in ihr wie in einem reinen Spiegel Gott, ihr Unbild, erkennen" (vgl. B. III, S. 84).

Zwar meint Heinrich, daß „diese und viele ähnliche Stellen nichts für eine angeborene Gottesidee beweisen", und sucht dieses weitläufig darzuthun (vgl. B. III, § 135 und § 136). Allein sie besagen doch offenbar mehr, als „daß der Mensch von Natur zur Erkenntniß des wahren Gottes fähig und geschickt ist" (I, S. 164), oder daß „die Vernunft und das ihr innewohnende Gesetz, nach welchem sie aus den Wirkungen auf die Ursache schließend, den Urheber aller Dinge und den Beherrscher des Weltalls erkennt, uns eingeboren sei" (Kleutgen, Ph. d. V. 2. Abth. S. 743). Denn „die Erklärung thomistischer Theologen, die einschlägigen Stellen der Väter seien nicht zu verstehen de innata, sed de facili et unicuique obvia ex creaturis Dei notitia, wird jeder als eine gänzlich willkürliche erkennen, der die betreffenden Väterstellen nachsehen und in ihrem Zusammenhange lesen will" (Kuhn, Dogm., S. 666, Anmerk. 2).

Insofern übrigens Heinrich beweist, daß die Lehre von einem angeborenen fertigen und eigentlichen Begriffe Gottes oder von einem unmittelbaren und direkten Schauen Gottes bei den Vätern keinen Anhaltspunkt findet, wird ihm jeder beistimmen. Aber andererseits können die Aussprüche der Väter nur dahin aufgefaßt werden, daß sie ein unmittelbares Offenbarsein Gottes im Geiste und ein unmittelbares Wahrnehmen dieser göttlichen Offenbarung im Geiste lehren. Die wirkliche Gotteserkenntniß, das thatsächliche Gottesbewußtsein jedoch kommt durch die

Verbindung der unmittelbaren innern Wahrnehmung mit der objektiven sinnlichen Erfahrung zu Stande. Die vielfachen teleologischen und kosmologischen Beweisführungen aber, welche bei den Vätern vorkommen, müssen als die objektiven Vermittlungen und wissenschaftlichen Entwicklungen des unmittelbaren Gottesbewußtseins und als objektive Vertheidigungen und Begründungen desselben betrachtet werden.

d) In der Theologie des h. Anselm von Canterbury findet Kuhn den Gesichtspunkt, welchen die Väter einstimmig hervorheben und geltend machen, nemlich daß der creatürliche Geist Gott am unmittelbarsten und vollkommensten offenbare, prinzipiell aufs nachdrücklichste hervorgehoben (vgl. Dogm., S. 614).

„So viel ist außer Zweifel, daß Anselm die reale thatsächliche Gotteserkenntniß nicht etwa nur auf die Betrachtung der Welt und den Schluß von der Wirkung auf die Ursache, sondern ebensowohl auf ein unmittelbares Gottesbewußtsein des menschlichen Geistes als des vollkommensten Spiegels seines Schöpfers begründet" (S. 666 f.).

Die Worte des h. Anselm: Aptissime ipsa (anima) sibimet esse velut speculum potest, in quo speculetur, ut ita dicam, imaginem ejus, quem facie ad faciem videri nequit (Monol c. 67) erklärt Heinrich ganz richtig dahin: „Anselm sagt im Sinne der Väter, daß die Seele in sich selbst Gott wie in einem Spiegelbilde schauen könne" (III, S. 98).

Schäzler dagegen bestreitet die Uebereinstimmung der Lehre Kuhns mit der des h. Anselm. Er weist hin auf die Worte: Mens rationalis, quanto studiosius ad se

discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit (Monol. c. 66) und meint, „daß dieses von der Gotteserkenntniß, wobei „„sich dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geiste) darstellt““, so wenig gesagt werden kann, als daß sie durch den größern oder geringern Eifer, womit der Einzelne seiner Selbsterforschung obliegt, bedingt sei“. Dieses ist dem Polemiker so klar, daß er zum Beweise seiner Behauptung mit der ironischen Frage schließt: „Oder wird etwa unser Bild, das wir im Spiegel schauen, in dem Maße, als wir Fleiß und Anstrengung auf seine Betrachtung verwenden, größer oder schöner“? (cf. S. 444 f.). Unsere Antwort lautet: Unser Bild im Spiegel wird zwar nicht um so größer und schöner, aber wir schauen dasselbe um so klarer und bestimmter, je mehr Fleiß und Anstrengung auf die Einrichtung und Reinheit des Spiegels verwendet wird und je länger und aufmerksamer das Bild betrachtet wird. Ebenso erscheint auch das Bild Gottes in unserm Geiste um so klarer und bestimmter und erweist sich als unmittelbares subjektives Element bei der wirklichen Gotteserkenntniß um so wirksamer und kräftiger, je vollkommener unsere Persönlichkeit, namentlich je reiner unsere Seele ist und je mehr und eifriger wir in uns schauen, uns selbst betrachten.

Obwohl die größten Theologen des Mittelalters im allgemeinen der aristotelischen Philosophie folgten, so finden sich doch unter andern in Betreff der natürlichen Gotteserkenntniß solche Behauptungen, welche sachlich mit der platonisch-patristischen Lehre übereinstimmen. Wir haben schon oben (S. 96 f.) von P. Zeiler gehört, daß zwar „in den meisten spätern Schriften der Scholastik

jede aktuelle Gotteserkenntniß für ein Produkt des reflektirenden Nachdenkens erklärt werde, daß aber „die großen Meister des dreizehnten Jahrhunderts in der Ansicht von der aktuell angeborenen Gottesidee ein Körnchen von Wahrheit nicht übersehen und in richtiger Weise in Anschlag gebracht haben" (Katholik, 1877, Febr.-Heft S. 132). Uebrigens müssen wir berücksichtigen, daß bei den alten Theologen überhaupt wenige Erklärungen über die Quellen und den Verlauf der unmittelbaren populären Gotteserkenntniß vorkommen. Denn „die Scholastiker stellten sich bei ihren Beweisen für das Dasein Gottes nicht die Frage, wie die Entstehung der Idee Gottes psychologisch zu erklären sei, welche innern und äußern Faktoren dabei zusammen wirken oder woher die Verschiedenheit der subjektiven Ueberzeugung stamme; sie stellten sich vielmehr die Frage, ob und wie das Dasein Gottes mit objektiver Gewißheit sich erweisen lasse" (Wieser, Innsb. Ztschr. f. k. Th., H. IV. S. 720).

Um nun zu beweisen, daß insbesondere der Fürst der Scholastik, der h. Thomas solche subjektive Momente, in Bezug auf die Gotteserkenntniß lehrt, welche nach Kuhn das Wesen der Gottesidee ausmachen, folgen wir wieder der Darstellung des Mainzer Theologen Heinrich. Nach diesem lehrt der h. Thomas (s. c. gent. 3, 47): „Dadurch daß die Vernunft die Wahrheit zu erkennen fähig ist und sie wirklich erkennt, ist sie in einer besonderen Weise ein Ebenbild Gottes, und wohnt Gott, die erste Wahrheit in ihr; nicht nur wie er allen Dingen mit seinem Wesen als ihre bewirkende Ursache und der Aehnlichkeit nach als ihr Urbild innewohnt, sondern auch insofern als die Vernunft durch ihre Erkenntniß ein Bild

jener ewigen göttlichen Wahrheit, welche Gott erkennt, in sich trägt. Insofern ist die Seele selbst ein vollkommneres und näheres Bild Gottes als alle anderen niederen Kreaturen, und kann sie in sich selbst und in der Wahrheit, die in ihr ist, Gott erkennen, nicht aber unmittelbar und seinem Wesen nach, sondern als deren bewirkende und urbildliche Ursache und deßhalb nur inadäquat und analogisch. Denn nur ein höchst unvollkommenes Bild Gottes ist unsere Seele; daher können wir ihn nur unvollkommen und dunkel in diesem unvollkommenen Spiegel erkennen. Kurz als Schöpfer, Erhalter, Regierer und Urbild unserer Vernunft, oder causaliter und exemplariter, nicht aber als Objekt ihrer unmittelbaren Anschauung, ist Gott das Licht, das uns erleuchtet (Dogm. Theol. III, S. 105 f.).

Offenbar wird durch die Behauptung, daß „die Seele in besonderer Weise ein Ebenbild Gottes" sei und „in sich selbst und in der Wahrheit, die in ihr ist, Gott erkennen kann", angedeutet, daß es sich mit der Erkenntniß Gottes ganz anders verhält als mit der Erkenntniß der sinnenfälligen Dinge und der logischen und mathematischen Wahrheiten. Während zu dieser letztern nur objektive Erfahrung und Denkthätigkeit erforderlich sind, erweisen sich bei der Erkenntniß Gottes subjektive Momente wirksam. Dieses wird noch klarer aus folgenden Aeußerungen erkannt: „Angeboren kann man die Gotteserkenntniß in dem Sinne nennen, als diese Vernunftprinzipien uns angeboren sind, kraft welcher wir mit Leichtigkeit Gott zu erkennen vermögen". (Ejus cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse. (Op. 63

in Boëth. de trin. 9. 1, a 3. ad 6). „Aber auch noch in einer andern Beziehung ist dem Menschen von Natur ein gewisses Gottesbewußtsein eigen, nemlich in dem von Gott dem erschaffenen Geiste eingepflanzten naturnothwendigen Verlangen nach Glückseligkeit und Wahrheit, das, weil es durch kein endliches Gut und keine endliche Wahrheit befriedigt wird, nur in Gott und seiner Erkenntniß Ruhe findet". Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur áb eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens (S. Th. I, 9. 2, a. 1, ad. 1). Zu dieser Stelle bemerkt Kuhn: „In der That ist der allgemeine Begriff Gottes, in dem der denkende Geist den Inhalt der unmittelbaren Gottesidee zunächst faßt, eben sofern er noch unbestimmt ist, nur erst eine allgemeine, unklare und incomplete Erkenntniß des Seins und Wesens Gottes.... Der unbestimmte Begriff des absoluten Seins ... wird sofort durch die denkende Betrachtung des endlichen Seins in particulari zu dem concreten Begriff und damit zur Erkenntniß Gottes selbst fortbestimmt" (Kath. Dogm. 2. Aufl. S. 444). Ganz in derselben Weise erklärt Heinrich den h. Thomas: „Allein diese allgemeine Idee des Guten und Wahren, wie des Seins, ist zwar ein gewisses Bild Gottes, des absoluten Seins, der höchsten und ersten Güte und Wahrheit, der Wurzel des Wahren und Guten überhaupt; allein es liegt darin noch nicht eine entwickelte

distinkte Erkenntniß Gottes als der für sich bestehenden höchsten Güte und Wahrheit; zu dieser gelangen wir nur in der angegebenen Weise durch Schlußfolgerung aus den creatürlichen Wirkungen" (ib. S. 107 f.). Sic enim naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet, quod Deus ipse, in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet, quod per ejus similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat (S. c. gent 1, 11, ad 4).

e) Hiermit glauben wir nicht blos die dogmatische Richtigkeit, sondern auch die sachliche oder inhaltliche Uebereinstimmung der Kuhn'schen Lehre von der Gotteserkenntniß mit der scholastischen nachgewiesen zu haben. Sobald erstere richtig aufgefaßt wird, kann diese Uebereinstimmung nicht geleugnet werden. Daher legt G. Hagemann bei der Besprechung des bekannten Schriftchens von Hamma, welcher im allgemeinen mit Kuhn den gleichen erkenntnißtheoretischen Standpunkt einnimmt, folgendes Geständniß ab: „Mit dem, was der Verfasser unter einer uns innewohnenden Gottesidee versteht, nämlich das Graviren des ganzen Menschen zu Gott hin, welches sich im Abhängigkeits-, Sehnsuchts- und Pflichtgefühl äußert, sind wir ganz einverstanden, nur scheint uns die Bezeichnung „Gottesidee" dafür weniger passend" (Lit. Rundsch. 1877, Nr. 14, S. 435),

Selbst die Behauptung Wiesers: „Bei Dr. von Kuhn wird der Versuch, die Theorie von der angebornen Gottes-



idee zu begründen, zu einer Preisgebung derselben" kann als eine Bestätigung der sachlichen Uebereinstimmung Kuhns mit der Scholastik gelten, indem Wieser von der irrigen Meinung ausgeht, daß Gottes idee stets soviel bedeute als Gottes begriff oder intellektuelle Vorstellung von Gott. Zudem erklärt dieser scholastische Theologe selbst: „Aus dem Ganzen sieht man, daß von Kuhn zum Theil dasselbe im Auge hatte, was auch die Gegner der Lehre vom angebornen Gottesbewußtsein festhalten, aber die durch das Bild vermittelte Erkenntniß mit Unrecht als angeborne unmittelbare Idee bezeichnete" (vgl. Zeitsch. f. k. Th. 1879, S. 705 f.). Leider herrscht vielfach in der Philosophie keine Uebereinstimmung im Gebrauche der Ausdrücke; namentlich wird das Wort Idee in der mannigfaltigsten Bedeutung gebraucht. In der scholastischen Philosophie werden unter Ideen bald die Begriffe oder die intellektuellen Auffassungen der Gegenstände, bald die göttlichen Gedanken als die Urbilder der erschaffenen Dinge verstanden. Dagegen ergibt sich aus der vorliegenden Lehre Kuhns aufs klarste, daß er unter Gottesidee das aus der im menschlichen Geiste stattfindenden Offenbarung Gottes unwillkürlich und vor aller Reflexion sich entwickelnde und geltend machende Element der faktischen Gotteserkenntniß versteht. Diese letztere kommt aber erst dadurch zu Stande, daß jenes unmittelbare subjektive Element mit dem objektiven Elemente, nemlich mit der sinnlichen Erfahrung und dem abstrahirenden und schlußfolgernden Denken sich verbindet. Insofern aber die Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste als dem vollkommensten irdischen Ebenbilde Gottes mit dem Bilde eines Gegenstandes in einem Spiegel verglichen werden

kann, und der menschliche Geist dieses Bild Gottes in sich selbst unmittelbar, wenn auch nur dunkel und unbestimmt, wahrnimmt, scheint uns die Bezeichnung Gottesidee recht passend.

Obwohl nach Klarstellung der Kuhn'schen Lehre und nach Vergleichung derselben mit der scholastischen Lehre alle prinzipiellen und dogmatischen Anfeindungen als grundlos in sich zusammenfallen, läßt sich doch nicht verkennen, daß ein gewisser Unterschied zwischen Kuhn und der Scholastik bestehen bleibt. Derselbe liegt in der verschiedenen Auffassung des Verhältnisses, in welchem das subjektive zu dem objektiven Elemente der Gotteserkenntniß steht. Die Thomisten erklären im allgemeinen die subjektiven Momente in dem Sinn, daß sie die natürliche Gotteserkenntniß anregen und erleichtern. Anders fassen manche Theologen der letzten Jahrhunderte die subjektiven Momente auf. „Diese Theologie, obwohl im Ganzen den Fußstapfen des h. Thomas folgend, hat doch in diesem Punkte vielfach auf platonisch-patristischen Standpunkt eingelenkt und gegen den aristotelisch-thomistischen sich ausgesprochen. Sie lehrt, daß dem menschlichen Geiste die Idee Gottes ursprünglich einwohne und daß uns das Dasein Gottes vermöge derselben unmittelbar gewiß sei. Und nicht blos daß Gott ist, sondern auch, was er ist, wissen wir (ihnen zufolge) vor aller Erfahrung und aller Reflexion, so daß durch diese nichts neues gefunden, sondern nur das, was in der unmittelbaren Gottesidee implicite enthalten ist, entwickelt und explicirt wird. Allein diese Theologen wissen mit dieser unzweifelhaften Wahrheit nichts rechtes anzufangen, weil sie die unmittelbare Gottesidee aus ihrem natürlichen Zusammenhange mit

der objektiven Erfahrung losreißen, und statt sie als bloßes Element der Erkenntniß Gottes aufzufassen, ihr vielmehr eine ganz selbstständige Stellung in dem Proceß der Erkenntniß Gottes einräumen" (Kuhn, l. c. S. 666 f.).

Da nun selbst diese Auffassung der Gottesidee von Seiten späterer Scholastiker von der kirchlichen Auktorität nicht angefochten wurde und auch von Heinrich, welcher zudem ähnliche Ansichten in Betreff der subjektiven Momente äußert" (cf. oben S. 85), für zulässig erklärt wird, so muß die Kuhn'sche Lehre umsomehr zulässig und unanfechtbar sein. Denn diese steht der thomistischen Lehre auch in formeller theoretischer Beziehung viel näher. Kuhn lehrt nemlich, wie wir wohl hinreichend bewiesen haben, keine Gotteserkenntniß, welche a u s s c h l i e ß l i c h auf Grund der subjektiven Gottesidee zu Stande kommt; vielmehr behauptet er ausdrücklich, daß dieselbe durch denkende Betrachtung der erfahrungsmäßigen Objektivität entsteht, jedoch nur insofern als das subjektive Element, die Gottesidee dabei unwillkürlich mitwirkt.

Die Kuhn'sche Lehre unterscheidet sich demnach von der thomistischen lediglich dadurch, daß erstere die subjektiven Momente oder die Gottesidee als w e s e n t l i c h e und n o t h w e n d i g e Faktoren beim Prozesse der gemeinen natürlichen Gotteserkenntniß in Anschlag bringt und dieselben mit den objektiven Momenten in organische Verbindung setzt, während die letztere, nemlich die thomistische Lehre, die subjektiven Momente zwar anerkennt aber nicht als wesentliche Faktoren oder als wirkliche Quelle zugleich mit der objektiven Quelle verwerthet. Dieser Unterschied ist eine Folge des verschiedenen erkenntnißtheoretischen Standpunktes. Da aber, wie wir

gezeigt haben, die platonische und die aristotelische Erkenntnißtheorie nicht in einem prinzipiellen und unversöhnlichen Gegensatze zu einanderstehen, sondern sich in gewisser Weise ergänzen, so wird dadurch die sachliche Uebereinstimmung der Kuhn'schen Gotteserkenntnißlehre und der thomistischen nicht alterirt.

„Plato sagt: die Wahrheit, welche unserer ganzen Natur innewohnt, die Ahnung des wahren Gottes leitet uns beim Forschen und Suchen nach Gott. Aristoteles lehrt: wir erkennen Gottes Dasein, indem wir die Kategorien auf das Weltdasein anwenden. Man sieht sofort ein, daß der platonische Standpunkt den aristotelischen nicht ausschließt, sondern durch diesen ergänzt und verdeutlicht wird. Denn das will auch Plato sagen: unser Forschen nach Gott, unser Schließen auf Gott vollzieht sich nothwendig gemäß den Kategorien; aber bei diesem Schließen leitet uns schon eine Naturanlage eine Ahnung über das Wesen des wahren Gottes“ (Hamma l. c. S. 120 f.). Da nun thatsächlich die Scholastik insofern über Aristoteles hinausgeht, als sie die subjektiven Momente anerkennt, so bleibt bestehen, daß sich schließlich der Unterschied zwischen der Kuhn'schen und der scholastischen Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß auf die verschiedene Lösung der Frage nach dem Verhältniß der subjektiven und objektiven Momente beschränkt. Insofern jedoch diese Frage eine rein formelle und theoretische und namentlich keine dogmatische oder praktische Bedeutung hat, ist ihre Lösung einzig Sache der Wissenschaft; und wir sind nicht zweifelhaft, daß eine unbefangene Wissenschaft in der platonisch-patristischen Lehre zwar dieselben Funda-

mente und Prinzipien wie in der Scholastik finden, aber dieser gegenüber einen wesentlichen Fortschritt, eine nothwendige Entwicklung und Ausbildung anerkennen wird.

2.

Ueber die armenische Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius [1]).

Von Dr. ph. P. Vetter.

P. Abraham Dschari, der gewandte Uebersetzer des Thucydides, Plato, Sallust, Tacitus edirte im J. 1877 eine mit gewohnter Eleganz gefertigte armenische Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius. In derselben Edition veröffentlicht der gelehrte Mechitharist jeweils unterhalb des Textes seiner eigenen Uebersetzung eine alte armenische Version des eusebianischen Werkes. Ueber Alter und Entstehung der letztern bemerkt der Herausgeber in der Vorrede: „Ein solches Werk nun, das fast in alle Sprachen übergieng, existirte schon in den Tagen des hl. Mesrop, eben auf seinen Befehl in das Armenische über-

1) Des Eusebius von Cäsarea Geschichte der Kirche, übertragen aus dem Syrischen in das Armenische im fünften Jahrhundert, begleitet und berichtigt von einer neuen Uebersetzung nach dem griech. Texte von P. Abraham Dr. Dschari, Mechitharisten. Venedig, Kloster San Lazaro. 1877.

tragen, wie uns dies der selige Moses Khertholahajr (d. i. Dichtervater, Vater der Literatur) bezeugt (II. 10): „„Als nächster Zeuge mag dich dessen versichern die Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea, welche der selige Lehrer Maschtotz [1]) in die armenische Sprache übertragen ließ““. Weil aber die erwähnte Uebersetzung vor die Erfindung der armenischen Schrift gesetzt wird, darum schien sie einigen nach dem syrischen, nicht nach dem griechischen Text gefertigt zu sein. Und das beweist uns klar die alte Version die wir hier vor uns haben. Denn Stil und Darstellung, die Namen der Oertlichkeiten und Personen, die Vertauschung der Vokale bezeugen eben dies. Aber auch die reine Form der Sprache läßt glauben, daß sie von einem verdienten Schriftsteller aus der Zahl der Uebersetzer [2]) herrühre". Diesem Urtheile P. Dschari's stimmt Prof. Merx [3]) vollständig bei.

Da nach dem Gesagten die Entstehung unserer Version an den Anfang des fünften Jahrhunderts zu setzen ist, so muß schon dieser äußere Umstand in der Beurtheilung ihrer textkritischen Bedeutung ein günstiges Präjudiz bilden. Selbstverständlich aber hängt ihr eigentlicher Werth noch davon ab, mit welcher Treue der Armenier sein syrisches Original wiedergegeben und der

1) Maschtotz oder Maschthotz nennen Koriun und Lazarus von Pharp den hl. Mesrop durchgängig, Moses von Chorene nur an dieser Stelle.

2) „Uebersetzer" im besonderen Sinn werden in der armenischen Literatur die berühmten Uebersetzer des fünften Jahrhunderts genannt.

3) De Eusebianae historiae ecclesiasticae versionibus syriaca et armeniaca (estratto degli atti del IV. congresso internazionale degli orientalisti).

Syrer wiederum den ursprünglichen griechischen Text übertragen hat. Ein günstiges Geschick, das auch die syrische Version uns erhalten hat, ermöglicht in der That eine Prüfung dieser Treue.

Es befindet sich nämlich eine alte syrische Uebersetzung der Kirchengeschichte in zwei Manuskripten zu Petersburg und zu London, deren eines aus dem Jahre 462 n. Chr. stammt [1]). Fragmente dieser Uebersetzung wurden mehrfach edirt, unter anderen von Cureton in seinem corpus Ignatianum. Die Vergleichung dieser Fragmente mit unserer armenischen Version zeigt zur Genüge, daß letztere gerade aus der genannten syrischen Uebertragung geflossen ist. Zur Illustration des Gesagten stelle ich im Nachstehenden einen kurzen Abschnitt aus den cureton'schen Fragmenten mit dem griechischen und armenischen Texte zusammen. Im übrigen verweise ich auf die oben citirte Merx'sche Schrift, welche S. 9—16 ausführlichere Proben (II, 11. 12) enthält:

III. 37 (am Schlusse; in der Lämmer'schen Edition 38).

Ἀδυνάτου δ᾽ὄντος ἡμῖν ἅπαντας ἐξ ὀνόματος ἀπαριθμεῖσθαι, ὅσοι ποτὲ κατὰ τὴν πρώτην τῶν ἀποστόλων διαδοχὴν ἐν ταῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησίαις γεγόνασι ποιμένες ἢ καὶ εὐαγγελισταί, τούτων εἰκότων ἐξ ὀνόματος γραφῇ μόνων τὴν μνήμην κατεθέμεθα, ὧν ἔτι καὶ νῦν εἰς ἡμᾶς δι᾽ ὑπομνημάτων τῆς ἀποστολικῆς διδασκαλίας ἡ παράδοσις φέρεται.

Syrische Version (Cureton, corp. Ign. p. 204):

Mĕṭul dên dĕlo phĕschîq lan
Weil (es) aber nicht leicht für uns

1) Merx, a. a. O. S. 2.

dĕnechschub 'enun baschmo lĕkulhun
daß wir aufzählen sie bei Namen alle
'ailên dĕqabel mĕjablonuto qadmoito
jene welche erhielten die Nachfolge, die erste
daschĕlîche. dahĕwau roḥawoto wamĕṣabrone
der Apostel; welche waren Hirten und Evangelisten
bĕholên ḥidoto d'ît bekule ḥolmo.
in jenen Kirchen welche sind in der ganzen Welt.
Lĕholên balchud baschmo ḥĕbadnan lĕhun
Jenen nur , bei Namen machen wir ihnen
dukrono bakĕtobo l'ailên daḥĕdamo
Erwähnung in der Schrift, jenen , von welchen bis
lĕhoscho ît lewotan bejad ketîbothun
jetzt ist uns durch ihre Schriften
maschĕlmonuto dĕjulphono daschĕlîche.
die Ueberlieferung der Lehre der Apostel.

Armenische Version [1]):

Ayl khanzi ćh'ê diurin mez hamarel
Aber weil es nicht ist leicht uns aufzuzählen
ḥanuanê z'amenesin z'nosa, ẉorkh miangam
bei Namen alle jene welche nur immer
ĕnkalan z'kargn z'aṛaǵin z'aṛakhelotzn
erhielten die Nachfolge, die erste der Apostel,
ẉor jelen howiukh jev avetaranićhkh
welche waren Hirten und Evangelisten
ḥamenayn jekeletzis ẉor êr ĕnd
in allen Kirchen, welche waren in

1) Ich transskribire das armenische Alphabet folgendermaßen:
a b g d e (je) z ê ĕ th ž i l ch ts k h ds ḷ ć m y (ḥ) n š
o (ẉo) ćh p ǵ r s w t r tz v (ụ) ph kh ô.

amenayn ascharhs. Notza miayn
der ganzen Welt. Derer nur
hakanê hanuanê ararakh notza
ausdrücklich bei Namen haben wir gemacht, derer
hišataks grow, aynotzik wor minčhev
Erwähnung durch die Schrift, jener von welchen bis
tzaysôr žamanaki unimkh ar mez
auf die heutige Zeit wir haben bei uns
i dsern thlthotz notza z'tuchuthiun
durch die Briefe derselben die Gabe (Ueberlieferung)
wardapetuthean arakhelotzn.
der Lehre der Apostel.

Schon der angeführte kurze Abschnitt dürfte gezeigt haben, wie das auch aus der Vergleichung größerer Partieen sich ergibt, daß die syrische Uebersetzung nichts weniger als eine bloße Paraphrase des griechischen Textes, die armenische aber sichtlich bemüht ist, das syrische Original möglichst Wort für Wort wiederzugeben. Unter solchen Umständen muß bei zweifelhaften Lesarten im griechischen Eusebius der Text unserer armenischen Version als ein gewichtiges Zeugniß in die Wagschale fallen. Und diese Bedeutung wird die armen. Version auch dann nicht ganz verlieren, wenn einmal die syrische Uebersetzung nicht mehr bloß in einzelnen Fragmenten edirt sein wird. Denn es sollen in den uns erhaltenen zwei Handschriften das sechste Buch ganz und das siebente zum Theil fehlen [1]), während unsere armenische Version dieselben enthält.

Der Herausgeber deutet in der Vorrede (S. VI.) selbst an, daß die Handschrift, welche er seiner Edition

1) Bickell, consp. rei Syr. liter. 1871 p. 50.

zu Grunde legte, nicht in allen Stücken zuverlässig sei. „Es waren", bemerkt er, „in unserer alten Handschrift da und dort defekte Blätter. Wir ließen das so, und machten nur im Kommentar darauf aufmerksam. Denn wenn auch viele von den Kapiteln des Buches in verschiedenen zerstreuten Anthologieen und in Sammlungen unserer Vorfahren sich fänden, so haben wir uns doch um dieselben nicht bemüht, sondern folgten allein einer einzigen Handschrift, die sich unter unseren Kodices fand. Wenn später einmal ein besserer Kodex sich findet, so werden wir oder auch andere den Gelehrten einen richtigern Text bieten können, gemäß dem ächten Sinn der Uebersetzer". Glücklicherweise sind wir in der Lage, an einem nicht gerade kurzen Abschnitte das Verhältniß unserer Handschrift zum ursprünglichen Texte der Uebersetzung prüfen zu können. Im J. 1874 erschien in S. Lazaro eine Sammlung alter Heiligenlegenden und Martyrologien unter dem Titel: „Lebensbeschreibungen und Martyrologien der Heiligen. Eine Anthologie, gesammelt aus verschiedenen Tscharëntir's". Im zweiten Bande dieser Sammlung nun, S. 233—238 findet sich auch das Martyrium des hl. Polykarp. Auf den ersten Blick ist ersichtlich, daß dieses Martyrium — wann, vermögen wir nicht zu bestimmen, vielleicht in den Tagen des Patriarchen Gregor's II. (im elften Jahrh.), des Wkayasêr, Martyrerfreundes, wie ihn seine Nation nannte — der alten Uebersetzung des Eusebius entnommen und nur von dem Veranstalter der hagiologischen Sammlung abgekürzt, mitunter auch abgeändert worden ist.

Im Folgenden versuche ich dieses Martyrium des hl. Polykarp mit dem betreffenden Abschnitt der Herausgabe

P. Dschari's und zugleich beide armenische Editionen mit dem überlieferten griechischen Texte zu kollationiren, um so an einem Beispiele auch das Verhältniß der alten armenischen Version zum griechischen Original zu illustriren. Zu diesem Zwecke bezeichne ich je zuerst die Differenzen zwischen dem griechischen und armenischen Texte und sodann unterhalb die Varianten der beiden Redaktionen der armenischen Uebersetzung. Der Kürze halber bezeichne ich die Handschrift, welcher P. Dschari folgte, mit D, das Martyrologium mit M.

Da die armenische Version ganz unzweifelhaft aus der syrischen geflossen ist, so nehme ich bei einer Differenz zwischen D und M an, daß diejenige Variante, welche Syriasmen enthält, die der andern fehlen, ursprünglicher ist, und ebenso diejenige, welche dem griechischen Texte entspricht, während die andere von demselben sich entfernt. Wenn einer dieser beiden Fälle zutrifft, bezeichne ich die betreffende Lesart durch ein angefügtes „urspr." (ursprünglich) als die richtigere.

In der Citation der Paragraphen des griechischen Textes folge ich der Lämmer'schen Ausgabe.

Buch IV. Kap. 21 (nach der gewöhnl. Zählung Kap. 14).

§ 1. *ἐπὶ δὲ τῶν δηλουμένων — ἡγουμένου.* D M: „Aber in den Tagen des Anitus, von dem wir gesagt haben, daß er Bischof der Stadt der Römer (M: von Rom) war." Es scheint der Singular: *ἐπὶ τοῦ δηλου-*

---

§ 1. D: thê êr M: jethê êr. — D: hromayetzvotz, M: hrowmah. — D: Irinos, M: Erenios. — D: thê, M: jethê. — D: jekn, M: jekn na. — D: hrom, M: hrowm. — D: ban, M: bans. — D: avurn, M: avurtzn.

μένου (Ἀνικήτου) zu Grunde zu liegen. — εἰς ὁμιλίαν — ζήτημα. D M: „denn er hielt mündliche Untersuchung" (statt: um zu halten). Der armenische Uebersetzer nahm das syrische dĕ, das sowohl kausale als finale Bedeutung hat, irriger Weise im letzterem Sinn. — περὶ τῆς — ἡμέρας. M: „über die Tage der Osterfeste".

§. 2. οὕτως ἔχουσαν — Εἰρηναίου. D M: „Sie ist (D: war) aber aufgezeichnet in der dritten Rede, welche Irenäus gegen die Häresien (M: Häretiker) verfaßt hat, also:"

§. 3. καὶ Πολύκαρπος. D M fügen hinzu: „sagte er". — οὐ μόνον — μαθητευθείς. M willkührlich: „ward nicht nur durch Unterricht unterrichtet mit vielen . . ." — τὸν Χριστόν D M: „unseren Herrn" (auch einige griech. Handschriften lesen: κύριον).

§. 4. ταῦτα διδάξας — ἀληθῆ. D: „Und das lehrte

---

§ 2. Noyn isk inkhn (ὁ αὐτός) fehlt in M. — D: ayl mivs jevs, M: ayl jevs. — D: zi jev z'na aržan ê mez, M: z'or jev mez aržan ê. D hat die ursprünglichere Lesart. — D: harel haysosik (wahrsch. urspr.) M: hišel ĕnd aynosik. — D: z'nmanên, M: z'nmanê. — D: êr, M: ê (urspr.) D: Irinêos, M: Jerenios — D: herdsuatsotz (urspr.), M: herdsuatsolatz.

§ 3. D: woćh miayn ašakertetzav harakhelotz anti jev šrǵetzav ĕnd bazums (urspr.), M: woćh miayn ašakertelow ašakertetzav ĕnd bazums. — D: and zmiurnatzvotz, M: anti Zmiurnatzvotz. D: tesakh, M: isk tesakh.

§ 4. D: zi herkaretzav na, M: hoyž isk herkaretzav na (wahrsch. urspr.) — D: wkayeatz, M: isk wkayeatz. — D: jev jel (wohl urspr.), M: jev aynpês jel na. — D: Jev z'ays — hanapazôr fehlt in M, wofür der willkürliche Zusatz eingeschoben ist: wasn woroh asatzakh mekh z'nmanê, jethê. — D: ἃ καί — παραδίδωσιν ist in D nicht wiedergegeben, in M aber erhalten, jedoch vom Hagiologen entstellt, vgl. oben.

er unabläſſig, daß dieſe allein wahr ſind.“ Daß hier ein Defekt der Handſchrift, nicht der Ueberſetzung vorliegt, dafür zeugt M: „Darum ſagten wir von ihm, daß er dieſe Wahrheit von den Apoſteln empfieng, die, welche die Kirche heutzutage im Beſitze hat“.

§. 5. *οἱ μέχρι — Πολύκαρπον.* D: „Die welche bis auf die heutige Zeit die Nachfolge der Gabe (Ueberlieferung) Polykarps beſitzen“. Sollte etwa durch dieſe Ueberſetzung jene Lesart geſtützt werden, welche Stephanus nach dem von ihm benützten cod. reg. bietet: *τὸν τοῦ Πολυκάρπου θρόνον*? Dann gienge der Ausdruck „Gabe, Ueberlieferung“ nur aus der falſchen Ueberſetzung eines ſyriſchen Wortes hervor, welches ähnlich dem lateiniſchen munus ſowohl „Amt“ als „Gabe“ bezeichnete. Die Edition der ſyriſchen Verſion wird ſeinerzeit hierüber Aufklärung bringen. Einſtweilen ſei uns geſtattet, auf Aſſemanni, bibl. orient. I. p. 9. 10. hinzuweiſen: wĕqadmojo dĕqabel *mauhabto* dĕpatrojarkuto . . und der erſte welcher die Gabe des Patriarchats erhielt . . .“ — *πολλῷ — κακογνωμόνων.* D: „daß er ganz beſonders Zeugniß gab der ächten (havatarim) Wahrheit (oder: daß er ganz beſonders getreu [havatarim] der Wahrheit Zeugniß gab) und zumal gegen Valentinus und Markion und die anderen Verderber der Seelen“. Eine eigentliche Differenz vom griech. Texte liegt nur im Schluſſe: „und zumal gegen u. ſ. w.“ Vielleicht hatte übrigens der Syrer *Οὐαλεντίνου* und die anderen Genitive als Objektsgenitive gefaßt. Die übrigen Abweichungen beruhen wohl nur auf Auslaſſung der Abſchreiber, — ſo das Fehlen von

§ 5. fehlt in M.

ἀξιοπιστότερον — oder auf falscher Auffassung des syrischen Textes — so das havatarim statt *βεβαιότερον*. Letzteres hatte der Syrer etwa mit scharîro wiedergegeben, das sowohl „fest“ als „wahr, ächt“ bedeutet. Der Armenier wählte letztere Bedeutung. Daß auch das Komparativverhältniß, das in *βεβαιότερον* liegt, im Syrischen ausgedrückt war, schließe ich aus der Aufnahme des Adv. aṛavel „besonders“, das nur wörtliche Wiedergabe eines syrischen jatir zu sein scheint.

§ 7. *καὶ αὐτός — ἡμᾶς:* D M: „Selbst nun auch Markion kam einmal um Polykarp zu bitten, und spricht: Bist du wohl daran, daß du uns (D: mich) erkennest?“

§ 9. *ἔστι δέ — ἱκανωτάτη.* D M setzen noch *ἄλλη* ein: „es existirt aber auch noch ein anderer berühmter („berühmter“ fehlt in M) Brief Polykarps, den er an die Philipper schrieb“. — *τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας.*

---

§ 6. D: jethê Hoban ašakertn Tearn meroh (dem Griech. in der Wortfolge mehr entsprechend als das Folgende); M: jethê ašakertn Tearn meroh Hohannês. — D: h'Ephesos i balanis jertheal i luanal; M: jertheal h'Ephesos luanal. — D: i balaneatz anti; M: i balaneatzn. — D: asêr (urspr.); M: asê. — D: phachitzukh, M: phachitzukh asti. — D: zi mi' jev (urspr.), M: zi mi'. — D: i smanê (Schreibfehler für i sma ê, wie der Herausgeber corrigirt); M: i sma ê. — D: thšnami ćšmartutheann, M: thšnamin ćšmartuthean.

§ 7. D: itzes ćanaćhel z'is; M: jelitzis ćanaćhel żmez (urspr.) — D: asê tz'na, M: asê. — D: ćanaćhem, M: ćanaćhem z'khez. — D: zi du jes andranikn, M: zi andranik jes du. —

§ 8. D: jev zi ibrev, M: jev ibrev. — D: workh, M: wor. — D: z'or ôrinak (urspr.); M: z'or. — D: i miangam; M: het miangam (urspr.) — D: gites du, M: gites. — D: jev andsamb, M: andsamb.

§ 9. D: thulth jereveli (urspr.) M: thulth. — D: wor miangam. M: workh miangam kamin jev (urspr.)

D M: „Die Wahrheit seiner Predigt". *οἱ βουλόμενοι* ist in D unübersetzt, findet sich in M.

Kap. 23 (nach der gewöhnl. Zählung Kap. 15).

§. 1. *τῆς ἱστορίας*. D M bestätigen die Handschriften, welche *τῆσδε τ. ἱστ.* oder *τῆς ἱστ. τῆσδε* haben „niederzulegen in die Erwähnung dieser Geschichte".

§. 2. *κατὰ Πόντον*. Gegen Rufinus, Nikephorus und sämmtliche griech. Handschriften haben D M: „an die Kirchen, welche in den Gegenden der Asiaten sind". Daß der Syrer oder der Armenier etwa unter Pontus absichtlich Asien im engeren Sinn verstanden — wie es z. B. bei den mittelalterlichen armenischen Schriftstellern vielfach nur aus dem Zusammenhang zu entscheiden ist ob sie unter hrowm das alte Rom oder Byzanz verstehen — und dem entsprechend übertragen hätte, dürfte kaum anzunehmen sein. Denn V. 16 (bei Lämmer V. 19, 3), wo die Handschriften zwischen *κατὰ Πόντον* und *κατὰ τόπον* schwanken, gibt D ersteres wörtlich wieder: „Neulich aber war ich gegangen nach Ancyra der Galatier,

---

§ 10. fehlt in M.

Kap. 22.

D: Antoninos ayn wor (urspr.), M: Ant. wor. — D: Eusebêos, M: Eusebês (urspr.). — D: aragnordeatz i thagavorutheann, M: hagordeatz z'thag. — D: Aurelios (urspr.), M: Valerios. — D: z'kni nora, M: z'het nora.

Kap. 23 (nach der gew. Zählung Kap. 15).

§ 1. D: jeljev halatsanatz i kolmans asiatzvotz (wahrsch. urspr.), M: jeljev i kolmans Asiatzvotz, jev halatsumn jekeletzvoh. — D: zi girkh (fehlerhaft für z'girs), M: z'gir. — D: jen, M: ê. —

§ 2. D: greal isk, M: greal. — D: ar jekeletzisn wor jen, M: ar jekeletzis wor. — D: jev tzutzanê (urspr.), M: tzutzanê. — D: baniv, M: baniukh.

und ich gelangte, kam zur Kirche der Pontier, welche in Verwirrung war." Das *τῶν κατὰ τόπον πρεσβυτέρων* des folgenden §. 4, welches als Rechtfertigung der Variante *κατὰ τόπον* angeführt wird, lautet in der armenischen Uebertragung: „Die Priester, welche im ganzen Lande dort waren".

Somit nehmen wir an, daß der armenischen Version ein ursprüngliches *κατὰ τὴν Ἀσίαν* zu Grunde liege. — *τὰ κατ' αὐτόν* fehlt in D M.

§ 3. *ἡ ἐκκλησία — πληθυνθείη.* D: „Die Kirchen Gottes (Nominat.), welche waren in Polomela (*ἡ παροικοῦσα — τοῦ θεοῦ* hat der Abschreiber ausgelassen) und (von hier an D M:) an alle Gemeinden, welche sind in der hl. Kirche (oder: in den hl. Kirchen) an allen Orten: die Gnade und der Friede und die Liebe Gottes des Vaters und (M: Gottes und Vaters) unseres Herrn Jesus Christus werde vermehrt".

Eine eigenthümliche Erscheinung ist es, daß sowohl hier als unten § 22 und § 39 *καθολική* als Attribut zu *ἐκκλησία* von der armenischen Uebersetzung nicht ausgedrückt wird. VI. 43, 3 ist *καθολικὴ ἐκκλησία* mit „heilige Kirche" wiedergegeben. V. 16 (V. 19, 9) ist *καθόλου* als Beisatz von *ἐκκλησία* nicht übersetzt. Dagegen VI. 25, 5 hat der Armenier *ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ* ganz wörtlich mit i kathulikê thlthi wiedergegeben. — *κατέπαυσε τὸν διωγμόν.* D M; „und es hörten die Verfolgungen auf".

---

§ 3. Jekeletzikh — Polomelah (*ἡ ἐκκλησία — Φιλομηλίῳ*) fehlt in M. — D: Hôr jev (urspr.), M: jev Hôr. — D: wor miangam wkayetzin (urspr.), M: wor wkayetzin. — D: kĕnkheatzn, M: knkheatz. — D: daretzin (Schreibfehler für dadaretzin wie P. Dschari korrigirt), M: dadaretzin.

§ 4. *καταπλῆξαι — παραδιδομένους*. D M differiren vom Griechischen durch einzelne Auslassungen und Abkürzungen: „so daß (*γάρ*) sich wunderten, alle welche umherstanden und (Variante: *περιεστ. καὶ θεωμ.*) auf sie (*θεωμένους* hat im griech. Texte sein Objekt im folgenden *καταξαινομένους*) blickten. Denn es war eine Zeit (*τότε μὲν*) da sie durch die Foltern (*μάστιξι*) bis auf die Nerven zerfleischt waren. (M: „bis zu den inneren Nerven verbrannt und geröstet waren", in einer anderen Handschrift: „zerfleischt waren"), so daß die Eingeweide ihres Leibes (M: ihrer Leiber) sichtbar wurden (*καὶ μέλη* fehlt). Aber es war eine Zeit (*τότε δέ*) da sie auch scharfe Muscheln, welche im Meere sind, unter sie legten (eig. „warfen") und (von hier an blos mehr D:) verschiedene Zerfleischungen und Qualen ihnen bereiteten und hernach (sie) zur Speise der wilden Thiere gaben".

§. 5. *μάλιστα — δειλίαν*. D im Wesentlichen nach

---

§ 4. D: Het, M: Jev het. — D: jev wasn, M: wasn. — D: wkayitz, M: wkayitzn. — D: drošmen (wahrsch. urspr.), M: worošetzin. — D: tzavs andsantz, M: tzavs and. — D: žamanak wor, M: žamanak zi. — D: gilsn, M: gils nerkhins (urspr.) — D: khereal linêin (wahrsch. urspr.), M: ayreal chorowêin; in einer andern Handschrift, wie D. — D: worowayni (urspr.), M: worowaynitz. — D: jerevêr, M: jerevêin. — D: galtakurs surs wor linin (urspr.), M: galtakur wor lini, eine andere Handsch.: galtakurs. — jev pêspês — tayin (*καὶ διά — παραδιδομένους*) fehlt in M.

§ 5. baytz — marmni (*μάλιστα — δειλίαν*) in M von dem Hagiologen willkührlich umgestaltet. — D: ibrev, M: zi ibrev. — D: kamêr anthihiupatosn, M: anthiupatosn kamêr. — D: z'hasakn nora jev asêr, M: z'hasak mankuthean nora jev asêr tz'na. — D: z'gazanatzn, M: z'gazanên (wahrsch. urspr.) — D: lutstzi na walwalaki, M: walwalaki lutstzi na. — D: ašcharhê asti, M: ašcharhês.

dem Griechischen, M frei und willkührlich: „Aber staunenswerther als alle war der tapfere Germanikus, der trefflich sich benahm in diesem Kriege". — *κομιδῇ* fehlt in D M. — *τὸ θηρίον.* M: „das wilde Thier", D: „die wilden Thiere". — *μονονουχί — παροξύναντα.* D M: „nicht nur mit Herausforderung, sondern auch mit Gewalt" (*οὐ μόνον παροξύναντα, ἀλλὰ καὶ βιασάμενον*). — *βίου αὐτῶν.* D M: „aus diesem Leben".

§ 6. *τὸ πᾶν — μάρτυρα.* D M: „alle Menschen (M: „die ganze Versammlung") bewunderten die Stärke (D enthält den Zusatz: „das Martyrium und die Stärke") dieses geliebten Martyrers (D wieder weniger genau: „dieses Martyrers und Geliebten") Gottes".

ζητείσθω Πολύκαρπος. D mit kurzer Erweiterung: „Es soll gesucht werden von uns, es soll kommen Polykarp!" was P. Dschari mit Recht korrigirt in: „es soll gesucht werden, soll hieher kommen P.!"

§ 7. *ἰδόντα — ἀπειλάς.* D vom Griech. abweichend: „und als er stand und sah die wilden Thiere und ihre Wildheit". *καὶ τέλος — ἐνδοῦναι.* D: „und hernach (vielleicht richtiger: „zuletzt", was dann wörtliche Wiedergabe von *τέλος* wäre) gelöst erlahmte er für sein Leben."

§ 9. *πεισθέντα — διατρίβειν.* D: „Aber als ihn baten die welche bei ihm waren, hinauszugehen in einen

---

§ 6. D: mahuambn nora, M: mahuamb iurow. — D: mardikn zarmatzan ĕnd wkayuthiun jev zôruthiun, M: z'olowurdn zarmanayr ĕnd zôruthiun (urspr.). — D: wkayi jev, M: wkayi (urspr.). — jev ĕnd arakhinuthiun jeljev — ayspês (*καὶ τὴν καθόλου — κατὰ τούτους* § 8) fehlt in M.

§ 9. 10. jev kamatzav — hašcharhê asti (*πεισθέντα — μεταλλάξαι*) fehlt in M.

Bezirk, der nur wenig entfernt war von der Stadt, nahm er es auf sich, und war daselbst". Ausgelassen ist *καὶ ὡς ἂν ὑπεξέλθοι παρακαλοῦσι*, das Prädikat des Hauptsatzes (*προελθεῖν*) von *πεισθέντα* abhängig gedacht, und weil nun ein passendes Prädikat fehlte, eingefügt: „nahm er es auf sich." — *τοῦτο* — *σύνηθες*. D: „denn dieses Werk war ihm alle Tage (*ἐκ τοῦ παντός*)."

§ 10. *εὐθὺς ὑφερμηνεῦσαι* — *μεταλλάξαι* übersetzt D, wie wenn der griech. Text etwa lautete: *εὐθὺς ὑφερμ. τὸ φανὲν μόνον σαφῶς προθεσπίσαντα* (od. *ἀνειπόντα*) *τοῖς ἀμφ' αὐτὸν, ὅτι διὰ Χριστὸν πυρὶ τὴν ζωὴν μεταλλάξαι*: „erklärte er sofort dieses Gesicht, und einfach klar erklärte er; vorher sagte er denen die bei ihm waren, was in der Zukunft kommen werde: „„Um Christi Willen gehe ich durch Feuer hinweg von der Erde hier"".

§ 11. *διαθέσεως καὶ* sowie *φασὶν* fehlen in D M. — *ἐπιστῆναι δὲ αὐτοῦ*. D M (*αὐτῶν*): „sie führten, zeigten ihnen („ihnen" fehlt in M) die Wohnung Polykarps".

§ 12. *τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* (in einigen Handschriften *τοῦ Κυρίου*). D M: „der Wille Gottes".

§ 13. *εὖ μάλα* — *προσώπῳ*. D M: „mit freudigem

---

§ 11. D: aynokhik wor chndrêinn, M: wor chndrêin. — D: jelbartz, M: jelbartzn. — D: agarak, M: hagarak. — D: sakavu, M: sakav. — D: z'hetn, M: z'het. — D: jerku, M: jerkus. — D: jev tang. zminn i notzanên jev, M: ibrev tan'g. zmi i notzanê. — D: tzutzin notza, M: tzutzin.

§ 12. D: hasin nma and, M: h. ar na. — D: žamanêr jerekoh, M: žam êr jerekoyi. — D: miog' jev, M: miog'. — D: phachchel na, M: na phachchel. — D: mivs jevs, M: mivs. — D: asêr, M: asê. —

§ 13. D: hasin, M: jekin hasin. — D: ban, M: bann. — jev kartseal — ayspisi tser (*ὡς καὶ θαῦμα* — *πρεσβύτην*) fehlt in M.

Antlitz und mit Milde (*εὖ μάλα φαιδρῷ πρ. καὶ πρᾳότητι*). — *εὐσταθεῖ τοῦ τρόπου*. D bestätigt die Variante *τοῦ προσώπου*: „die Festigkeit seines Angesichtes".

§ 14. *ὁ δ' οὐ — προστάττει*. In D fehlt *οὐ μελλήσας* (oder *εὐθέως*): „Er befahl nun sofort einen Tisch vor sie zu stellen." M: „Und er befahl einen Tisch ꝛc. ꝛc." — *εἶτα — ἀξιοῖ*. D M frei: „denn (M: „und") er bereitete ihnen auserlesene köstliche Speisen".

§ 15. *ἐπὶ τούτοις*. D M: „mit diesen". Eine Stelle, die recht augenscheinlich den syrischen Ursprung unserer Version zeigt. Denn der Syrer faßte *ἐ. τ.* gleich: „bei diesen" und übertrug daher: ham holên, worauf dann der Armenier ham in seiner gewöhnlichen Bedeutung nahm und übersetzte: „mit diesen". So ward aus ursprünglichem post schließlich ein cum. — *κατὰ λέξιν* und *πως* fehlen in D. — *ἐπεὶ — προσευχήν*. D macht *κατέπαυσε* zum Prädikat der ganzen Periode: „Hernach als er er-

---

§ 14. D: Jsk na noynžamayn hram., M: jev hram. — D: selan, zi, M: selan, jev. — D: patrasteatz, M: kazmeatz. D: notzanê, M: notzanên. — D: haloths. M: haloths kal (wahrsch. urspr.). — ibrev hamardsaketzin nma (*ἐπιστρεψάντων*) fehlt in M. — D: li šnorhôkh (urspr.), M: šnorhôkh. — D: tearn meroh (urspr.), M: t. m. Hisusi Khristosi. — D: zarmastzin, M: zarmanayin. — D: halothsn kayr na, M: halothsn êr. — D: notzanên, M: notzanê. — D: tzatsun, M: tzatsun jev.

§ 15. dardseal z'aloths iur (*ἡ περὶ αὐτοῦ — ἐκκλησίας*) fehlt in M. — D: pataheatz nma, M: pat. and. — D: Jrênarkhah (wahrsch. urspr.), M: Jrenarkhah (andere Handschr.: Jrean arkhah). — D: norin Eniktah, M: nora Enekta (andere Handschrift: Anikteah). — D: nokha nstutzin z'na ĕnd iureans i kars, M: nokha isk nstutzin z'na i kars ĕnd iureans. — D: ĕnd nma i karsn (urspr.), M: ĕnd karsn. — D: thê z'inćh, M: jethê z'inćh asen. — D: haystzanê, M: haysmik (urspr.). — D: asel mardoh têr im, M: asel jethê têr im (urspr.).

wähnt hatte in seinem Gebete .... beendete er sein Gebet". — *καὶ τῶν πώποτε συμβεβληκότων*. D liest: *καὶ τῶν οὐ πώποτε συμβ.*: „und die welche er niemals bekannt hatte". — *τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας*: *καθολ.* bleibt unübersetzt. — *τί γάρ* — *εἰπεῖν*. D enthält den Zusatz „zu einem Menschen", der in M fehlt.

§ 16. *ἔφη*. M fügt hinzu: „zu ihnen". — D M mit Auslassung von *μέλλω*: „nicht thue ich das". — *μοί* ist übersetzt in M, ausgelassen in D. — *οἱ δέ* — *αὐτόν*. D M frei: „als sie nun sahen, daß er nicht höre (M: „daß er es nicht auf sich nehme")." — *ὡς κατιόντα*. M frei: „als sie ihn herabwarfen". — § 17. *ἀγόμενος εἰς τὸ στάδιον*. D M ziehen diese Worte zum Folgenden, so daß *ἀγόμενος* — *στάδιον* einen Satz für sich bildet. D: „Und als sie ihn führten in den Cirkus dort". M: „Sie führten ihn in den Cirkus". Nach *στάδιον* haben D M einen Nebensatz, der sich im Griechischen nicht findet, und ursprünglich wohl eine Glosse gewesen sein mag, D: „wo

---

§ 16. D: isk na, M: jev na. — D: asê, M: z'na, asê tznosa. — D: jev z'ayd z'or dukh, M: z'ayd inćh z'or dukh inds. — D: thê woćh lsê, M: jethê woćh arnu handsn. — D: ibrev ankav, g'achetzan chrćhakunkh iur (fehlerh. statt nora), M: ibrev ĕnketzin z'na, g'alg'achetzan chrng'anunkh (wohl Schreibfehler) nora. — D: ibru ayn thê inćh nma woćh jeljev (urspr.) M: ibrev thê nma woćhinćh jeljev. —

§ 17. D: jev ibrev atsin z'na hasparês, M: atsin z'na hasparêzn. — D: ardsakêin, M: argeleal êin. — D: hasparisi and, M: hasparizin. — D: thê jemut, M: jethê jemut. — D: minćhder mtanêr jev jerthayr, M: minćh mtanêr. — D: khag'alereatz zôratzir, M: khag'alereatz. — D: z'dsaynn bazumkh i merotz asti luan, ayl z'dsaynatun woćh tesin, M: baytz z'ayn wor asatzn, woćh wokh jetes, baytz z'dsaynn bazumkh i merotz anti luan (viell. urspr.).

sie die wilden Thiere losließen.“ M: „wo sie die wilden Thiere eingesperrt hatten“. Im Folgenden ist *εἰσιόντι* in doppelter Beziehung gefaßt, sowohl zu *ἀκουσθῆναι* als zu *γέγονεν*. Grammatisch ist erstere Rektion unmöglich; daß aber wirklich eine vom überlieferten griechischen Texte abweichende Lesart dem Syrer vorgelegen habe, dürfte darum doch nicht anzunehmen sein. D M: „daß viele von jenen nicht hörten, daß Polykarp eintrat in den Cirkus dort. Und während er eintrat (D: „und schritt“), geschah eine Stimme vom Himmel und sagt: Sei stark, sei herzhaft (letzteres fehlt in M), Polykarp!.“ — *καὶ τὸν μὲν* — *ἤκουσαν*. M schließt sich im Wesentlichen an das Griechische an, während D das Satzverhältniß umkehrt (und auch in der Wahl der Worte von M abweicht): „Die Stimme hörten viele von den Unserigen dort, aber den Rufenden sahen sie nicht“.

§ 18. *προσαχθέντος* ist in D nicht übersetzt.

§ 19. 20. *αἶρε τοὺς ἀθέους*. D: „es sollen hinweggenommen werden alle die ohne Gott sind.“

§ 21. *ἡμέραν*. D: „Stunde, Zeit (žam).“

§ 23. *θηρία ἔχω*. M setzt hinzu: „zum Loslassen“. —

---

§ 18. jev jeljev — astutsoyd itzen (*προσαχθέντος* — *τοὺς ἀθέους* § 19) fehlt in M.

§ 20. D: Vor astutsoyd fehlt arantz. — D: asê, M: jev asê tz'na (wahrsch. urspr.). — D: asê, M. asê tz'na. — D: ê im zi, M: ê zi. — D: nma (*αὐτῷ*), M: Khristosi. — D: ivikh mez inčh, M: mez inčh. — D: karem jes, M: karem. — D: im, wor phrkeatz, M: im z'ayn, wor na phrkeatzn (urspr.). —

§ 21. 22. fehlen in M.

§ 23 D: hiupatosn (Schreibfehler) asê, M: asê tz'na anthiupatosn. — D: unim jes, M: unim ardsakel. — D: apašchares, M: apašcharestzes. — D: na asê, M: isk na asê tz'na. — D: jev jekestzen, M: zi jekestzen. — D: phophochumn

κάλει. D M enthalten einen Zusatz, D: „und sie mögen kommen", M: „daß sie kommen mögen". — *καλόν.* D fügt hinzu: „dem Menschen".

§ 24. *καὶ αἰωνίου — πῦρ.* D M lassen *πῦρ* unübersetzt. D: „und die Foltern der Ewigkeit, welche den Gottlosen aufbewahrt sind" (*κολάσεως τηρουμένης*). M: „und die Foltern der Ewigkeit, welche Satan und den Gottlosen bereitet sind". — *ἀλλά — βούλει.* D M abweichend, aber ohne Aenderung des Sinnes, D: „Aber was zögerst du ferner zu bringen was du willst?" M: „Aber zögere nicht, bring' was du willst!"

§ 25. *ταῦτα — ἐνεπίμπλατο.* D mit Vertauschung des verb. finitum: „Dieses und mehr als dieses sagte er, da er voll war von Kraft und Freude." *πέμψαι — τρίς.* M läßt *καὶ* zwischen *πέμψαι* und *κηρῦξαι*, sowie *τὸν κήρυκα*, aus: „und er sandte nun zu verkündigen".

§ 26. *τῶν ἐθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων.* M mit Umkehr

---

apaščharuthean, M: phophochumn. — D: i bareatz i čharis, M: i bareatzn i čhar. — ayl — baris (*καλόν — δίκαια*) fehlt in M.

§ 24. D: asê, M: asê tz'na. — D: mašem, M: mašetzitz. — D: z'gazanôkh, M: z'gazanôkhd. — jev wočh darnas (*ἐὰν μὴ μετανοήσῃς*) fehlt in M. — D: Pol. asê, M: asê tz'na Pol. — D: wor ar žamanak mi točhori, M: wor točhori ar ž. mi. — D: sakav žamanaki šig'ani, M: sakav mioh antzani. — D: linelotz, M: linelotzn. — D: wor paheal jen ambarštatz, M: wor patrastealn ê satanayi jev ambarštatz. — D: ayl z'inčh aysuhetev hames du berel z'or inčh kamis, M: ayl mi hamer, ber z'or inčh kamis.

§ 25. z'ays — linêin nma (*ταῦτα — πρὸς αὐτόν*) fehlt in M. — D: ayl dipan notza, worpês zi jev anthihiupatosn zarmatzeal êr (urspr.), M: ayl anthihiupatosn zarmatzeal êr. — D: hleatz kharoz jev kharozêr (urspr.), M: hleatz kharozel. — D: chostowaneatz (urspr.), M: kharozeatz. — D: thê khr. jem, M: jethê khr. ê.

§ 26. D: isk ibrev, M: ibrev. — D: žolowurdn, M: žolo-

der beiden Nomina: „der Juden und Heiden“. *ἀκατασχέτῳ θυμῷ.* D: „mit großem Zorn“, M: „mit großem Zorn und Wuth“. — *ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος.* D M: „Lehrer und Unterrichter der Asiaten“. — *ὁ πολλούς — προσκυνεῖν.* M vom Griech. abweichend: „denn er unterrichtet die Menschen, jene nicht anzubeten.“

§ 28. *δεῖ — καῆναι.* D abweichend: „durch Feuer hoffte ich verbrannt zu werden“.

§ 29. *παραχρῆμα* fehlt in D.

§ 30. *ὅς τις — ἐφάψηται.* D M: „wer von ihnen zuerst sich seiner Kleidung nähere.“ *καὶ — πολιᾶς.* M frei: „von Jugend auf“.

§ 31. *χωρίς — ἀσφαλείας.* D übersetzt: arantz

---

wurdkhn. — D: heth. jev hrêitz (urspr.), M: hrêitz jev heth. — D: khalakh, M: khalakhi. — D: barkutheamb, M: bark. jev srtmtutheamb. — D: zi usutzanêr bazmatz thê mi' zohestzen jev jerkir pagtzen notza (urspr.), M: zi usutzanê ĕzmardik mi' jerkir paganel notza. —

§ 27. alalak bardsin jev (*ἐπεβόων καὶ*) fehlt in M. — z' Philippos fehlt in M. — D: ariuts, M: ariuts mi. — D: jev na, M: isk na. — D: alalakel i miasin jethê (urspr.), M: alalakel zi. —

§ 28. 29 fehlen in M.

§ 30. D: isk ibr, M: isk ibrev. — D: z'handerdsn amenayn hiurmê jev, M: hinrmê z'handerdss amenayn. — D: jev kametzav lutsanel jev z'košiks iur, M: kametzan (Schreibfehler) jev z'holathaphsn lutsanel. — D: ibru, M: ibrev. — D: z'ays woćh gordsêr (urspr.), M: z'ayn arareal êr. — D: harag'estzê, M: harag'itzê. — D: handerdsn, M: handerdss. — D: warukh bareôkh, M: bari warukh. — D: jev harag' khan z'tseruthiunn iur (urspr.), M: i mankuthenê.

§ 31. D: noynžamayn aynuhetev, M: jev aynuhetev. — D: i patrasti êin nokha beverel beverowkh z'na, asê, M: patrastetzan beverel z'na beverôkh, na asê. — D: inds ayspês, M: inds. — D: hroyn, M: i hurn. — D: noyn tah inds andên

herkareloh jev bevereloh „ohne Verzögerung (eig. Verlängerung) und Annagelung“. Statt jev ist wohl zu lesen i „ohne Verzögerung in Folge des Annagelns.“ Es mag schon der Hagiolog von M die Lesart jev in seiner Eusebius-Handschrift vorgefunden, aber für anstößig gehalten und darum herk. in asöhatuthean umgeändert haben: „ohne Mühe und Annagelung“. Ueber die Berechtigung oder Nichtberechtigung des herkareloh kann erst nach Einsichtnahme des syrischen Textes entschieden werden.

§ 32. Vor *οἱ δ᾽ οὐ καθήλωσαν* fügen D M ein: „Jene ließen es (und nagelten ihn nicht an).“ *κριόν*. D M: „Lamm“.

§ 33. *εἶπεν*. D M ausführlicher: „stand zum Gebete und sagt“. — *ὁ τοῦ* — *πατήρ*. D mit Versetzung der Worte: „Vater Jesu Christi, deines geliebten und gepriesenen Sohnes“. M abweichend: „Vater unseres Herrn Jesu Christi, deines gepriesenen Sohnes“. — *τὴν* — *ἐπίγνωσιν*. M abweichend: „die Erkenntniß deiner Wahr-

ĕnderkarel i hurn arantz herkareloh jev bevereloh, M: ayn tah inds herkarel i nmin arantz ašchatuthean jev arantz bevereloh. — D: jev nokha, M: isk nokha. — D: beveretzin, M: beveretzin z'na. — D: kapelow, M: kapanôkh.

§ 32. D: isk inkhn, M: inkhn isk. — D: z'dsers iur, M: z'dsers. — D: i hôtê metsê, M: i mets hôtê. —

§ 33. D: jev jekatz, M: jekatz. — D: Hayr Hisusi Khristosi wordi kho sireli jev ôrhneal, M: Hayr Tearn meroh Hisusi Khristosi wordvoh kho ôrhneloh. — D: z'gituthiun kho (urspr.), M: z'git. cšmartuthean kho. — amenayn araratsotz (*πάσης τῆς κτίσεως*) fehlt in M. — D: ôrhnem, M: ôrhnemkh (Schreibfehler). — D: zi aržau, M: wor arž. — D: aysmik jev žamus, M: aysm jev žamu. — D: wkayitz, M: wkayitzn. — D: bažakin, M: bažaki. — D: šnćhow jev, M: šnćhow. — D: hogvow srbow, M: hogvow.

heit". — *ἐν τῷ ποτηρίῳ.* D M: „durch den Kelch", eine Uebersetzung, die wohl nur durch die Zweideutigkeit eines syrischen bĕ veranlaßt ist. — *ψυχῆς* — *ἁγίου.* D M lesen *ψυχῆς καὶ σώματος καὶ πνεύματος (ἁγίου) ἐν ἀφθαρσίᾳ*: „(zur Auferstehung des Lebens der Ewigkeit) mit heiliger (dieses Attribut fehlt in M) Seele, Leib und Geist ohne Vergänglichkeit".

§ 34. 35. *ὁ ἀψευδής, αἰνῶ, αἰωνίου* fehlen in D. *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* D: „mit dem hl. Geiste". Auch diese Uebersetzung hat ihren Grund sicherlich in der falschen Wiedergabe der syrischen Präposition bĕ. — *ἀμήν* fehlt in D.

§ 36. *ἀναπέμψας* — *ἀμήν.* D M unter Versetzung der beiden Satztheile: „und als er das Gebet vollendet und das Amen (D ohne Artikel: „Amen") gesagt hatte..." *θαῦμα* — *ἐδόθη.* M: „erschien ihnen ein wunderbares Bild".

§ 38. *παραβῦσαι ξίφος.* M: „mit dem Schwerte zu durchbohren seine Rippen".

---

§ 34. D: mateaytz jes aysôr arag'i jeresatz khotz, M: mat. arag'i jer. khotz aysôr. — parart (*πίονι*) fehlt in M. — worpês patrastetzer — havitenitz (*καθώς* — *αἰῶνας* § 35) fehlt in M.

§ 36. D: amên, M: z'amênn. — D: mardikn mankunkhn hroyn, M: spasavorkhn. — D: botzn toćhoretzav užgin, M: hurn toćhorêr hoyž — D: skhanćhelis — tesanel (*θαῦμα* — *ἐδόθη*) in M willkührlich geändert: skhanćheli imn tesil jerevetzav notza. —

§ 37. D: zi inkhn hurn gortsetzav i nmanuthiun chorani, M: zi hurn dsevatzav i n. ch. — D: i mig'i, M: i mêg'. — woćh — ayri (*οὐχ* — *καιομένη*) fehlt in M. — phordsi, M: khnni. — D: aynpês gayr (urspr.), M: gayr. — kndrki — hazniv (*λιβανωτοῦ* — *τιμίων*) fehlt in M. —

§ 38. D: hurn ayrel, M: ayrel hurn. — D: mium, M:

§ 39. *τῶν ἐκλεκτῶν*. D M fügen hinzu: „Gottes". M hat außerdem „Gläubige" statt „Auserwählte". — *ὁ θαυμασιώτατος*. D: „dieser gepriesene und wunderbare Mann Gottes". *διδάσκαλος* und *καθολικῆς* fehlen in D. — (*πᾶν*) *γὰρ* (*ῥῆμα*). D: „aber (jedes Wort)". *τελειωθήσεται*. D M: „wird vollendet".

§ 40. *πονηρός*. D fügt hinzu „Feind" („der böse Feind"). — *τῷ γένει*. D: „dem ganzen Geschlechte". — *αὐτοῦ* (*τῷ ἁγ. σαρκίῳ*) fehlt in D.

§ 41. *ἀδελφὸν δὲ Δάλκης*. D: „den Bruder des Delkos" — *μὴ δοῦναι*. D fügt hinzu: „uns". — *ἄρξωνται* fehlt in D. — *καὶ ταῦτα* — *Ἰουδαίων*. D mit geringer Differenz: „und während jene aufstachelten, halfen ihnen auch die Juden, (sie die auch bewachend uns bewachten)". — *ὅτι οὔτε* — *προσκυνοῦμεν*. Die Uebersetzung in D läßt voraussetzen: *ὅτι οὐδέποτε τὸν Χριστόν ... παθόντα τοῦτον .. προσκυνοῦμεν οὐδὲ ἕτερόν τινα*: „daß wir Christus niemals verlassen können, ihn der gelitten hat für das Leben der (*παντός* nicht übersetzt) Welt, das ist für die, welche leben wollen. Denn Christus beten wir an, und nicht andere, ihn der Gottes Sohn war."

§ 42. *τοὺς δὲ μάρτυρας* — *ἀξίως*. D: „Die Martyrer nun lieben wir gemäß ihrer Satzung (*ἀξίως*?), denn sie waren ähnlich dem Martyrium unseres Herrn (*ὡς*

---

mioh. — D: chotzel z'na srow, M: jev srow chotzel z'kols nora. —

§ 39. D: horžam arar, M: ibrev arar. — D: zarmatzav, M: zarmatzan. — D: jethê ê, M: jethê. — D: ĕntrelotz (urspr.), M: bavatatzelotz. — zi mi — zmiurnatzvotz (*ὧν εἰς* — *ἐκκλησίας*) fehlt in M.

§ 40. 41, 42 fehlen in M.

μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου). — *ἴδιον* (*βασιλέα*). D: „unsern". — *ὤν γένοιτο — γενέσθαι*. D: „damit auch wir würdig werden ihre Schüler und Genossen zu sein." Es liegt die Variante *μαθητάς* (statt *συμμαθητάς*) zu Grunde.

§ 43. *ἰδὼν οὖν — ἔκαυσεν*. M entspricht dem Griechischen. D aber setzt den Nebensatz *ὡς ἔθος αὐτοῖς* nach *φιλονεικίαν*: „als der Hundertfürst gesehen hatte den Streit der Juden, wie sie gewohnt waren, legte er..." Doch schließt auch diese Versetzung den im Griech. ausgedrückten Sinn nicht gänzlich aus. — *τά — χρυσίον*. D M vom Griechischen abweichend (und unter sich differirend), D: „die kostbarer sind als kostbare, theure Perlen und wiederum mehr sind als auserlesenes Gold", M: „die uns mehr sind als kostbare Perlen und als auserlesenes Gold." *ὀστᾶ αὐτοῦ*. M: „die Ueberbleibsel seiner Gebeine".

§ 44. *ἀπεθέμεθα — κύριος*. Wenn nicht ein Fehler des syrischen oder armenischen Uebersetzers vorliegt, so würden D M etwa auf folgende Textgestaltung schließen lassen: *ἀπεθέμεθα ὅπου καὶ ἀκόλουθον ἦν. ἔνθα παρέσχεν ὁ κύριος*, *ὡς* (final) *δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ ἐπιτελεῖν*. — D: „und wir legten

---

§ 43. D: ibrev jetes hariurapetn, M: har. ibrev jetes. — D: worpês sowor êin nokha, jed z'na i mig'i, M: jed z'na i mig'i, w. s. ê. n. (urspr.). — D: ayreatz, M: ayreatz z'na. — D: apa hetoh, M: apa. — D: z'oskers nora. M: z'nšchars woskeratz nora. — D: wor patuakan jen aravel khan z'akans patuakans tsanragins, M: wor aravel ê khan z'akans patuakans. — D: jev dardseal jen aravel khan, M: jev khan. — D: jev jedakh z'nosa wur aržan êr, z'or Têr jet mez, M: jev jedakh i telvog' wur aržanavor êr, z'or Têr jetzoytz mez. —
§ 44. zi litzukh — drošmetzakh mekh (*ἔνθα ὡς — καταθεμένων* §. 46) fehlt in M.

sie nieder, da wo es billig war, was der Herr uns gab, damit es uns möglich sei zu versammeln (Objekt fehlt, es ist aber wohl zu lesen: žolowil „uns zu versammeln") in Freude und Jubel; und wir feiern..." M: „und legten (sie) nieder an einem Orte, wo es billig war, den der Herr uns zeigte." — *γενέθλιον* bleibt unübersetzt in D: „den Tag des Gedächtnisses seines Martyriums." — *εἴς τε τήν* — *ἑτοιμασίαν*. D vom Griechischen abweichend: „wie (*ὡς* statt *εἰς*?) das Gedächtniß derer, welche vorher sich bewährten, und als Vorbereitung (*ἑτοιμασίαν*) derer, welche ihnen ähnlich werden sollen (*μελλόντων ἄσκησιν*)".

§ 45. *σὺν τοῖς* — *λαλεῖσθαι*. Durch D erhält die von Heinichen u. a. nach Rufin und Nikephorus vorgeschlagene Korrektur *μαρτυρήσασι* eine unzweifelhafte Bestätigung: „mit den zwölfen aus Philadelphia, welche in Smyrna gemartert wurden, und mehr als aller ist seine Erwähnung allein in solcher Weise häufig, daß sie auch inmitten der Heiden (*ἐν παντὶ τόπῳ* fehlt) erzählt wird".

§ 46. *ἐν τῇ αὐτῇ* — *μαρτυρίας*. Abgesehen von einigen kleineren Differenzen unter einander, die nur auf Rechnung der Abschreiber zu setzen sein mögen, denken D M *τῆς* — *μαρτυρίας* beide nicht von *χρόνου* abhängig, sondern beziehen es auf *συνῆπτο*, so daß der Text gelautet haben müßte: *συνῆπτο . . . τῇ τοῦ Πολυ-*

§. 46. D: i soyn hays, M: i soyn hays girs (urspr.). — D: derevs, M: jev. — D: wor wkayetzin i Zmiurniah, M: wor andên i Zmiurniah. — D: i soyn hayn žamanaks, M: haynm žamanaki. — D: ĕnd nmin ĕst wkayuthean Polikarposi, M: ĕnd wkayuthean Polikarposi. — Nach patmen setzt M hinzu: wor aržani jen metsi hišataki.



κάρπου μαρτυρίᾳ. D: „aber in eben diesem schrieben sie auch noch über andere Martyrer, welche in Smyrna gemartert wurden in eben jener Zeit, eben mit (wörtlich allerdings: „mit eben dem, gemäß dem Martyrium P's;" allein das sinnlose ěst ist offenbar zu tilgen und, wie das in M geschieht, wkayuthean unmittelbar mit ěnd zu verbinden) dem Martyrium Polykarp's". M: „aber in eben dieser Schrift schrieben sie mit dem Martyrium Polykarp's auch über andere Martyrer, welche dort in Smyrna zu jener Zeit (das Prädikat fehlt)". Der Hagiolog fügt diesen Worten den Schluß seines Martyrologiums an: „und mit eben diesen (oder: „über eben diese") erzählen sie was großen Gedächtnisses würdig ist". D dagegen fährt also fort: „und mit eben diesen erzählen sie auch über Metrodoros (*Μητρόδωρος*), der erscheint als geltend für einen Priester der Verkehrtheit der Markioniten, der die Hoffnung der Auferstehung nicht hatte; denn aus Eifersucht gegen die Martyrer Gottes überlieferte auch er sich dem Feuer und starb." Der Griechische: *μεθ' ὧν καὶ Μητρόδωρος τῆς κατὰ Μαρκίωνα πλάνης πρεσβύτερος δὴ εἶναι δοκῶν πυρὶ παραδοθεὶς ἀναιρεῖται (ἀνήρηται)* ist durch einen auffallenden Zusatz erweitert, welcher nach der syriasirenden Sprache des Satzes zu schließen, bereits im syrischen Texte gestanden haben muß.

§ 47. *καὶ τὰς — ἀπολογίας.* Die Uebersetzung in D ist zwar geradezu unverständlich und offenbar verderbt, aber soviel steht doch fest, daß sie mit dem griech. Text sich nicht vereinigen läßt: „und mit Freimüthigkeit durch seine Rede und durch die Antwort an die Versammlungen und die Richter". — *ἅς τε — καθηλώσεις τε.* D: „und

mit diesen auch die Foltern, welche er erduldete, und der Qualen und das Annageln der Nägel". Auch diese Stelle ist zweifellos verderbt. Der Sinn ist aber ganz dem Griechischen entsprechend, wenn statt des Genitivs ćharćharanatzn der Akkusativ ćharćharansn „die Qualen" gesetzt wird. *ἐπὶ ταύταις* ist nicht wieder gegeben. — *ἐφ' ἅπασιν.* Den Zusatz der Vulg. *τοῖς παραδόξοις* kennt D nicht. Die ganze Stelle wird also übersetzt: „und seine Vollendung, welche mit allem erfüllt vollendet war". Diese Version setzt die von einigen Handschriften bezeugte Variante *πληρεστάτην* (womit dann freilich höchst unpassend *ἐφ' ἅπασιν* verbunden wird) mit Nothwendigkeit voraus. — *τοὺς οἷς* — *ἐντεταγμένην.* „Alle die (es) lieben und lernen wollen, siehe, es ist geschrieben in den Akten der Martyrer, welche wir früher gesammelt haben". Das ausgelassene *ἀρχαίων* steckt vermuthlich in haraǵagoyn (früher). — *ἑξῆς* — *φέρεται.* Ganz vom Sinn des griech. Textes differirend hat D: „Aber es ist wiederholt in den Akten (derer), welche alle in Pergamum, einer Stadt der Asiaten, gemartert wurden". — *μετὰ πλείστας* — *τετελειωμένων.* D läßt *μετὰ πλείστας* unübersetzt und zieht *ἐπιδόξως* zu *ὁμολογίας*: „die vollendet wurden mit hervorragendem und wunderbarem Bekenntnisse".

D ist zwar merklich korrekter als M, aber doch nicht ganz frei von Textverderbnissen. Daher wäre es nicht ohne Bedeutsamkeit, wenn der verehrte Herausgeber durch Auffindung einer zweiten von D unabhängigen Handschrift bald in die Lage käme, sein in der Vorrede gegebenes Versprechen erfüllen zu können, zumal D durch das Fehlen der letzten Kapitel des zehnten Buches eine beträchtliche Lücke aufweist.

3.

Ist der Basilides der Philosophumenen Pantheist?

Von Prof. Dr. Funk.

Ueber keinen Gnostiker brachten uns die Philosophumenen so viele neue Aufschlüsse wie über Basilides. Während aber unsere Kenntniß von der Lehre dieses Mannes bereichert wurde, ward das Verständniß derselben fast eher erschwert als erleichtert und die widersprechendsten Urtheile wurden über sie laut. Galt Basilides früher allgemein als Dualist, indem nur darüber eine Frage bestand, ob das Princip, das er dem Reiche Gottes oder des Guten gegenübersetzte, wie Neander [1]) und die meisten Anderen annehmen, ein selbstständig thätiges Reich des Bösen, oder, wie Gieseler [2]) behauptete, eine todte Hyle sei, so glaubte Jacobi [3]) in dem Bericht der Philosophumenen zu finden, derselbe habe in Betreff

1) Genetische Entwickelung der vornehmsten gnost. Systeme 1818 S. 36 K. G. 3 A. I. 220 f.

2) Hall. A. L. Z. 1823, S. 835. Stud. und Kritiken 1830, S. 396.

3) Basilidis philosophi gnostici sententiae 1852 p. 4. 10.

der Weltschöpfung keine andere Lehre gehabt als die katholisch-kirchliche, und ähnlich meinte Baur [1]): wenn auch die beiden gnostischen Hauptsysteme, das valentinianische und basilidianische, ihre dualistische Grundlage nicht verbergen können, so trete sie in ihnen doch so sehr zurück, daß man sie kaum für das Hauptkriterium halten könne; das System des Basilides scheine sogar den gewöhnlichen Schöpfungsbegriff an ihre Stelle zu setzen. Die Ansicht behauptete sich indessen nicht lange. Beinahe gleichzeitig wurden drei Jahre später zwei andere ausgesprochen. Gundert [2]) fand das System schroff dualistisch, Uhlhorn [3]) mehr pantheistischer als dualistischer Art, und letztere Anschauung erhielt, soweit ich sehe, allgemeine Zustimmung, während jene nicht weiter beachtet oder auch ausdrücklich abgewiesen wurde [4]). Baur [5]) trat ihr sofort bei, indem er erklärte, Uhlhorn scheine ihm im wesentlichen so sehr das Richtige getroffen zu haben, daß das, was er selbst noch zu bemerken habe, nur zur Bestätigung und Ergänzung seiner Ansicht dienen könne, und neuerdings bekannte sich auch Jacobi [6]) zu ihr. Der Basilides der Philosophumenen, lautet die Parole, ist Evolutionist

1) Das Christenthum und die christliche K. der drei ersten Jahrhunderte 1853, S. 193.

2) Zeitschrift für luth. Theol. und Kirche 1855, S. 209—220 (Einleitung), 1859, S. 37—74 (Basilides nach den bisher bekannten Quellen), S. 443—485 (B. nach Hippolytus, in Form einer mit Anmerkungen begleiteten Uebersetzung).

3) Das basilidianische System 1855, S. 34.

4) So von Jacobi in der Zeitschrift für Kirchengeschichte I. (1877) 482.

5) Theol. Jahrbücher 1856, S. 122.

6) Das ursprüngl. Bas. System, in Zeitschr. f. K.G. I. 481 bis 544. Vgl. S. 482. 484. 489.

und Pantheist, der des Irenäus und der an ihn sich anschließenden Häresieologen ist Emanationist und Dualist.

Während aber in dieser Beziehung eine Einigung eintrat, gingen die Urtheile in der Frage auseinander, wo wir die ursprüngliche und echte Lehre des Basilides zu suchen haben, ob bei Hippolyt oder bei Irenäus. Jacobi, Uhlhorn, Baur sprachen die Priorität dem Bericht Hippolyts, Hilgenfeld [1]) und Lipsius [2]) dem Bericht des Irenäus zu, und ich gestehe, daß, wenn die Voraussetzung richtig ist, die auf beiden Seiten gemacht wird, daß nemlich der Basilides der Philosophumenen Pantheist sei, gegen die zweite Ansicht schwer aufzukommen ist. Denn der Verfasser der Acta Archelai et Manetis [3]) betrachtet Basilides (c. 55) unverkennbar als Dualisten und auch die beiden Fragmente, die er aus dem 13. Buche der Ἐξηγητικά des Gnostikers mittheilt, lassen diesen als solchen erscheinen. Jacobi hat das Gewicht dieses Zeugnisses selbst anerkannt, sich seiner freilich auch, um die Priorität des Berichtes aufrecht erhalten zu können, auf exegetischem Wege zu entledigen gesucht. In den Worten des Verfassers der Acta: dualitatem istam voluit affirmare (sc. Basilides), quae etiam apud Scythianum erat, meint er, sei keineswegs enthalten, daß Basilides wirklich den Dualismus behauptete. Es sei nur gesagt, daß er ihn behaupten w o l l t e oder zu behaupten versucht war, und die Absicht, dieses zu thun, sei eben nur

1) Theol. Jahrbb. 1856, S. 36 ff., Zeitschrift f. wiss. Theol. V. (1862) 452 ff. XXI. (1878) 228 ff.

2) Allg. Encykl. von Ersch und Gruber LXXI. 271. 292. Zur Quellenkritik des Epiphanius 1866, S. 100 ff.

3) Routh, Reliquiae sacrae, ed. II., V 36—198.

die eigene Vermuthung des Verfassers der Acta [1]) Ich kann dieser Auffassung nicht beistimmen; das affirmare voluit ist nach dem Zusammenhang zweifellos so viel als affirmavit, und ebensowenig kann ich bezüglich des zweiten Fragments den Beweis für erbracht erachten, daß Basilides in demselben nicht seine eigene Ansicht habe aussprechen wollen. Offenbar hat Hilgenfeld [2]) Recht, wenn er den Gnostiker in den Fragmenten als Dualisten erkennt.

Aber steht denn die Voraussetzung so unantastbar fest, als von beiden Theilen angenommen wird? Hilgenfeld fand es früher [3]) bedenklich, das System des Basilides (mit den Philosophumenen) als pantheistisch aufzufassen, weil nach seiner Ueberzeugung der principielle Dualismus zum Wesen des Gnosticismus gehöre. Man kann aber mit dem gleichen Recht bedenklich gegen die Ansicht sein, der Basilides der Philosophumenen sei Pantheist; denn das in dieser Schrift dargestellte System kommt immerhin Gnostikern, näherhin den Schülern des Basilides zu, wenn es je nicht von dem Meister selbst herrühren sollte. Ja man hat hier, das System der Philosophumenen als das secundäre vorausgesetzt, noch mehr Grund gegen diese Ansicht Bedenken zu tragen, weil ein schöpferischer Geist, der Basilides immerhin war, noch eher dem allgemeinen Standpunkte einer Theorie zu verlassen im Stande ist als unbedeutende und namenlose Epigonen. Ich will indessen auf dieser Argumentation nicht bestehen und räume

1) Zeitschr. f. K.G. I. 507.

2) Zeitschr. f. wiss. Theol. XXI. (1878) 228—250. Vgl. S. 234—241.

3) Theol. Jahrbb. 1856 S. 88.

vielmehr ein, daß sie zu keinem sicheren Resultat führt. Denn es ist ja als möglich anzuerkennen, daß unter den Gnostikern wenigstens der eine oder andere seinen eigenen Weg ging, oder wenn man Gnosticismus und Dualismus als schlechthin correlate Begriffe fassen will, so könnte man immerhin noch fragen, ob der Basilides der Philosophumenen, sei er nun der ursprüngliche und echte oder der secundäre und umgebildete, nicht etwa aus der Reihe der Gnostiker überhaupt zu streichen sei. Es ist vielmehr der Bericht der Philosophumenen selbst näher ins Auge zu fassen.

Der Bericht zerfällt in zwei Theile von ungleichem Umfang. Der eine handelt von der Schöpfung oder Entstehung, der andere von der Entwicklung der Welt, jener m. a. W. von der Setzung, dieser von der Entfaltung des Weltsamens, und es würde der Natur der Sache entsprechen, wenn wir auf jenen zuerst eingingen. Hier scheint indessen das entgegengesetzte Verfahren den Vorzug zu verdienen. Da die beiden Theile sich so scharf von einander abgrenzen, daß jeder gewissermaßen ein Ganzes für sich darstellt, so ist es an sich möglich, den zweiten vor dem ersten in Betracht zu ziehen, und die exegetische Regel, das Dunkle aus dem Klaren zu erklären und nicht umgekehrt, fordert dieses Vorgehen, indem jener Theil im wesentlichen ebenso klar als dieser dunkel ist. Diese Regel erleidet aber hier um so eher eine Anwendung, je genauer in den gnostischen Systemen oder in den Systemen, die, wie auch das in Rede stehende, mit einer **ἀποκατάστασις πάντων**, abschließen, Anfang und Ende des Weltprocesses sich entsprechen, so daß dem dunkeln Theil aus dem klaren unbedingt ein gewisses Licht zufließt, sei

er nun der erste oder der letzte. Wollten wir anders verfahren und wie Uhlhorn den dunkeln Theil ohne Rücksicht auf den klaren verstehen wollen, so könnte es uns leicht begegnen, daß wir beide mißverstehen.

Der Weltsame ist die Welt im Keime, indem er alles in sich enthält, was später ausgebildet hervortritt. Wie das Senfkorn, lehrt B. (Philos. c. 21 ed. Dunker), alles zumal im kleinsten in sich begreift, die Wurzeln, den Stamm, die Zweige, die Blätter und die zahllosen aus der Pflanze entstehenden Samenkörner, oder wie das Ei den Vogel in der ganzen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit seines Wesens und seiner Gestalt enthält, so enthält jener Same das gesammte vielgestaltige und wesenreiche Gesäme der Welt in sich (*πανσπερμίαν τοῦ κόσμου πολύμορφον ὁμοῦ καὶ πολυούσιον*). Alles, was der künftigen Welt aus dem Samen zu seiner Zeit nach der Anordnung Gottes zuwachsen sollte, war im Samen schon aufgespeichert und es ist ähnlich wie beim Menschen, bei dem die Zähne und andere Dinge, die bei dem neugeborenen Kinde noch nicht wahrzunehmen sind, später hervortreten (c. 22). Näherhin enthält der Weltsame zwei Substanzen, die dem nichtseienden Gott wesensgleiche Sohnschaft und die Materie, und der Weltproceß besteht in der gegenseitigen Trennung dieser beiden Substanzen.

Die Sohnschaft (*υἱότης*) ist dreifacher Art und sie scheidet demgemäß in einem dreifachen Stadium aus dem Weltsamen aus. Die feine (*λεπτομερής*) wallte auf, sobald der Same gesetzt war, und eilte mit Gedankenschnelle von unten nach oben zu dem Nichtseienden, nach dem wegen des Uebermaßes seiner Schönheit die gesammte Natur, jede in ihrer Art, verlangt. Die zweite dichtere

(*παχυμερεστέρα*) Sohnschaft vermochte den Flug nicht durch sich selbst zu bewerkstelligen, da sie jener an Feinheit nachstand. Um aber doch emporzukommen, schuf sie sich Flügel, d. i. den hl. Geist, und dadurch emporgetragen gelangte auch sie zu dem nichtseienden Gott und der feinen Sohnschaft. Nicht aber konnte der hl. Geist in dieses Reich eingehen, da er der Sohnschaft nicht wesensgleich ist und da jener selige unaussprechliche und über alle Namen erhabene Ort des nichtseienden Gottes und der Sohnschaft seiner Natur widerstrebt. Die Sohnschaft ließ ihn vielmehr in der Nähe dieses Ortes zurück, jedoch nicht ganz leer und von ihr getrennt, sondern gleich einem entleerten Salbengefäß ihres Geruches theilhaftig (c. 22), und seine Hauptbestimmung ist, als Feste zwischen dem Ueberweltlichen und der Welt zu dienen (*στερέωμα τῶν ὑπερκοσμίων καὶ τοῦ κόσμου μεταξὺ τεταγμένον*); denn, wird beigefügt, das Seiende wird von Basilides in zwei uranfängliche Hauptgegensätze (*εἰς δύο τὰς προεχεῖς καὶ πρώτας διαιρέσεις*) getheilt, von denen er den einen Welt, den anderen Ueberweltliches nennt, und zwischen denen jener Grenzgeist (*μεθόριον πνεῦμα*) sich befindet (c. 24).

Diese Worte lassen die Lehre des B. offenbar als dualistisch erscheinen. Denn das Seiende erscheint nach dem Context als das All oder der Inbegriff des Weltlichen und Ueberweltlichen, und das All zerfällt im ganzen in zwei Substanzen oder Principien, wenn auch innerhalb derselben wieder Gradunterschiede anzutreffen sind. Uhlhorn [1]) behauptete zwar, *τὰ ὄντα* bedeute nur die

1) A. a. O. S. 20.

materielle Welt und das sei gerade das Eigenthümliche des Basilides, daß, während sonst die Materie als das Nichtseiende, das Intelligibele als das eigentliche ὄν gefaßt werde, hier vielmehr umgekehrt die intelligibele Welt die οὐκ ὄντα, die materielle Welt τὰ ὄντα enthalte. Allein diese Auffassung ist schwerlich richtig. Es werden ausdrücklich ja auch die ὑπερκόσμια unter Begriff der τὰ ὄντα subsumirt und sie können doch nicht zu der materiellen Welt gerechnet werden, da sie die dem nichtseienden Gott wesensgleiche Sohnschaft sind. Uhlhorn gelangte zu jener Ansicht nur, weil er zu sehr in der Voraussetzung befangen war, das System des B. sei pantheistischer Natur, indem er, um diese Thesis zu halten, den absoluten Gegensatz, wo er sich ihm etwa darstellte, in einen bloß relativen umzusetzen hatte [1]). Wie wenig aber von Pantheismus bei B. die Rede sein kann, wird die weitere Entwicklung des Weltprocesses noch deutlicher zeigen.

Nachdem sich die beiden ersten Sohnschaften zu dem nichtseienden Gott emporgeschwungen, begann die Entwicklung des Kosmos oder der unter dem Grenzgeist befindlichen Welt, indem die dritte Sohnschaft als der Reinigung bedürftig vorläufig, Wohlthaten erzeigend und Wohlthaten empfangend, in dem großen Haufen der Samenfülle (τῷ μεγάλῳ τῆς πανσπερμίας σωρῷ) zurückblieb (c. 22). Zunächst brach aus dem Weltsamen und dem Haufen der Samenfülle der große Archon hervor, das Haupt der Welt, eine unauflösbare Schönheit und Größe und Macht, da er unaussprechlicher ist als das

1) Vgl. auch Zeitschr. f. luth. Th. und K. 1856, S. 462.

Unaussprechliche, mächtiger als die Mächtigen, weiser als die Weisen, überhaupt über alle Vorzüge erhaben. Er erhob sich nach seiner Erzeugung bis zur Feste, und da er diese für das Ende nach oben hielt und anderseits auch die noch im Weltsamen liegende Sohnschaft nicht kannte, so glaubte er selbst der Herr und Herrscher und der weise Baumeister zu sein und begann die Welt im einzelnen zu bilden. Zuerst erzeugte er, um nicht allein zu sein, aus dem Zugrundeliegenden, d. h. aus dem Haufen der Samenfülle, einen Sohn und mit ihm, der nach dem Rathschluß Gottes besser und weiser wurde als er selbst und den er deßhalb zu seiner Rechten setzte, vollbrachte er die ganze himmlische oder ätherische Welt, genannt Ogdoas (c. 23) und bis an den Mond reichend (c. 24).

Nach der Bildung des Ogdoas entwickelte sich sofort in der gleichen Weise eine zweite geringere Welt, die Hebdomas, und endlich entstand ohne Archon und allein nach dem vernünftigen Plan, den der nichtseiende Gott bei der Schöpfung faßte, diese sichtbare Welt (c. 24). Der Kosmos zerfällt somit in drei Stufen. Diese selbst aber sind, wie später bemerkt wird, verschiedentlich gegliedert, indem auf ihnen unendlich viele Creaturen (*κτίσεις*), Herrschaften, Kräfte und Gewalten sowie 365 Himmel erwähnt werden (c. 26). Letztere gehörten wahrscheinlich den ätherischen Regionen der Ogdoas an [1]). Doch ist zu beachten, daß dieser Zusatz überhaupt als Doctrin der Basilidianer angeführt wird, während die übrige Lehre als die des Basilides selbst bezeichnet ist.

Als nun der Weltproceß soweit gediehen war, mußte

1) Vgl. Zeitschr. f. luth. Th. u. K. 1856, S. 467.

auch noch die dritte Sohnschaft geoffenbart und über den Grenzgeist hinauf versetzt werden zu der feintheiligen und nachahmenden oder dichteren Sohnschaft, sowie zu dem Nichtseienden nach den Worten der Schrift: Und die Creatur selbst sehnt und ängstigt sich die Offenbarung der Söhne Gottes erwartend (vgl. Röm. 8, 19). Die „Söhne Gottes" wollten die Basilidianer als die Pneumatiker selbst sein, und sie erklärten, sie seien hier zurückgelassen worden, um die Seelen, die mit ihrer niederen Natur auf dieser Stufe zu bleiben haben, zu schmücken, zu bilden und zu vollenden. Die Offenbarung findet statt in der dritten Periode, nachdem in der ersten oder in der Zeit des großen Archon tiefes Schweigen oder große Unwissenheit geherrscht und nachdem der Archon der Hebdomas, der zu Moses sprach, nur sich selbst verkündigt hatte, und sie vollzieht sich durch das Evangelium. Dasselbe besteht in der Erkenntniß des Ueberweltlichen, des hl. Geistes, der Sohnschaft und des nichtseienden Gottes, des Schöpfers aller Dinge (c. 27 p. 376 sq.), und es ging durch alle Herrschaft, Macht, Gewalt und allen Namen hindurch, der genannt wird (c. 25). Zuerst wurde es dem Sohne des großen Archon zu Theil. Durch den Sohn gelangte es an den Archon selbst und die ganze Ogdoas, und der Archon gerieth durch die Offenbarung in Furcht und bekannte die Sünde, die er durch seine Selbstüberhebung begangen hatte. Dann kam es auf gleiche Weise in die Hebdomas und schließlich in diese sichtbare Welt, wo es zuerst Jesus, dem Sohn Maria's, zu Theil wurde (c. 26). Seine Aufgabe ist, das Gemischte zu scheiden. Jesus sollte demgemäß der Erstling der Scheidung werden (ἵνα ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως

γένηται τῶν συγκεχυμένων ὁ Ἰησοῦς, p. 378, 16 sq.), und die Scheidung vollzog sich durch seinen Tod. „Denn da die Welt in eine Ogdoas, die das Haupt der ganzen Welt ist (das Haupt der ganzen Welt aber ist der große Archon), und in eine Hebdomas... und in diese unsere Stufe, wo die Amorphia ist, zerfällt, so mußte das Vermischte nothwendig durch die Theilung in Jesus gesondert werden. Es litt also das Leibliche an ihm, das der Amorphia angehörte, und kam (*ἀπεκατέστη*) in die Amorphia zurück. Dagegen erstand sein seelischer Bestandtheil, der der Hebdomas angehörte, und kam in die Hebdomas zurück. Er erweckte ferner das, was der höchsten Stufe, dem großen Archon, eigenthümlich war, und es blieb bei dem großen Archon; er trug bis oben hinauf, was dem Grenzgeist angehörte, und es blieb in dem Grenzgeist. Gereinigt aber wurde durch ihn die dritte Sohnschaft, die zurückgelassen worden war, um Wohlthaten zu erzeigen und Wohlthaten zu empfangen, und sie kehrte zu der seligen Sohnschaft zurück, durch all das hindurchgehend. Denn ihr ganzes System beruht auf Vermischung der Samenfülle, auf Sonderung und Zurückversetzung der gemischten Dinge in die ihnen eigenthümliche Lage. Der Erstling der Sonderung ist Jesus und sein Leiden hat keinen anderen Zweck, als das Gemischte zu sondern. Denn auf diese selbe Weise, auf die Jesus die Sonderung an sich erfuhr, sagt er, muß die ganze Sohnschaft, die zum Erweis und zum Empfang von Wohlthaten in der Amorphia zurückgelassen wurde, gesondert werden" (c. 27 p. 378), und die Welt wird so lange bestehen, bis die ganze Sohnschaft völlig durchgebildet Jesus nachfolgt und gereinigt in die Höhe eilt und so fein wird, daß sie gleich

der ersten durch sich selbst hinaufkommen kann. Denn sie hat alle Kraft in natürlicher Verbindung mit dem Lichte, das leuchtete von oben nach unten (c. 26 p. 374).

Wenn aber das geschehen ist, wenn alle Sohnschaft über den Grenzgeist hinübergebracht ist, wird die Creatur Erbarmen finden. „Gott", sagt er, „wird über die ganze Welt die große Unwissenheit bringen, damit alles der Natur gemäß bleibe und nicht nach etwas Widernatürlichem verlange. Es werden dann alle Seelen dieser Stufe, die vermöge ihrer Natur nur in ihr unsterblich bleiben können, verharren, ohne etwas zu verstehen, was verschieden von dieser Stufe oder besser als sie ist. Es wird weder ein Laut noch eine Kenntniß von dem Oberen zu dem Unteren dringen, damit nicht die unten befindlichen Seelen nach dem Unmöglichen strebend sich peinigen, gleich dem Fisch, der mit den Schafen auf den Bergen zu weiden verlangen würde; denn eine solche Begierde, sagte er, würde ihnen zum Verderben gereichen. Es ist also, sagt er, alles unvergänglich, was an seiner Stelle bleibt, vergänglich aber, wenn es seine naturgemäße Stellung überspringen und überschreiten will. So wird der Archon der Hebdomas nichts mehr von dem über ihm Liegenden wissen; denn es wird auch ihn die große Unwissenheit erfassen, damit Trauer und Schmerz und Seufzen von ihm weiche; denn er wird nach nichts Unmöglichem verlangen noch in Trauer versetzt werden. Aehnlich wird auch den großen Archon der Ogdoas diese Unwissenheit ergreifen und ebenso alle unter ihm stehenden Creaturen, damit nichts nach etwas Widernatürlichem strebe noch Schmerz erdulde, und so wird sein die Wiederherstellung aller Dinge (*καὶ οὕτως ἡ ἀποκατάστασις*

ἔσται πάντων), die ihrer Natur nach von Anfang im Samen des Alls gegründet wurden, zu ihren bestimmten Zeiten aber werden wiederhergestellt werden" (c. 27 p. 374 sq.).

Das ist der Verlauf des Weltprocesses. Er stellt sich durchweg als dualistisch dar. Wie das All oder das Seiende in zwei Substanzen zerfällt, so sondern sich diese Wesenheiten, nachdem sie im Weltsamen mit einander vermischt und vermengt worden, und zwar für immer, indem es fortan zu keiner Vermischung mehr kommt. Das Ende ist demgemäß so dualistisch als nur immer möglich, es zeigt insbesondere eine unverkennbare Verwandtschaft des basilidianischen Systems mit dem Manichäismus, und angesichts dieses Thatbestandes mußte selbst Uhlhorn [1]) einräumen, daß hier eine wesentliche Abweichung vom Pantheismus vorliege, indem nach dem pantheistischen Gedanken die Entwickelung mit derselben Nothwendigkeit fortschreiten, alles, wie es sich aus Gott entwickelt habe, in Gott zurückkehren müßte, um dann wieder aus Gott herauszutreten und denselben Kreislauf in Ewigkeit weiter zu führen. Er hätte sagen sollen, daß diese Differenz die pantheistische Auffassung des basilidianischen Systems streng genommen unmöglich macht. Indessen mag dieser Punkt vorerst auf sich beruhen. Dagegen kommt noch ein Weiteres in Betracht. Das System entfernt sich nicht bloß in seinem Ende vom Pantheismus, sondern es ist auch in seiner ganzen Anlage das Gegentheil von diesem, da es zwei Substanzen in völligem Gegensatz statuirt, während der Pantheismus nur Eine Substanz

1) A. a. O. S. 36.

oder Ein Princip hat, indem er überall ein und dasselbe Wesen erkennt, das, wie Zeller [1]) von dem stoischen Pantheismus besonders bemerkt, mit dem Uhlhorn den angeblich basilidianischen näherhin verwandt findet, „als allgemeines Substrat gedacht die eigenschaftslose Materie, als wirkende Kraft gedacht der allverbreitete Aether, das allerwärmende Feuer, die allesdurchdringende Luft, die Natur, die Weltseele, die Weltvernunft, die Vorsehung, das Verhängniß, die Gottheit genannt wird". Wenn Uhlhorn [2]) ferner zu Gunsten des Pantheismus den Punkt betonen zu sollen glaubt, daß der Weltproceß sich bei Basilides mit Nothwendigkeit vollziehe, und daß von einem freien Bösen im ethischen Sinn in dem System desselben keine Rede sein könne, so übersieht er, daß in dieser Beziehung zwischen gnostischem Dualismus und Pantheismus kein wesentlicher Unterschied besteht, indem bei beiden an die Stelle der ethischen die physikalische Weltauffassung tritt. Daß endlich die Vermischung der Substanzen im Weltsamen oder der Ausgangspunkt des Weltprocesses nichts für den Pantheismus beweist, braucht kaum bemerkt zu werden. Denn es handelt sich hier nicht um die Frage, ob die Substanzen zeitweilig mit einander verbunden und vermischt sind, sondern darauf kommt es an, ob es in dem System Eine oder mehrere Substanzen gibt und welches deren endgiltiges Verhältniß ist, und was Basilides darüber lehrte, kann nicht zweifelhaft sein. Seine Lehre über die Weltentwickelung ist ausgesprochen dualistisch. Sehen wir nun, wie es sich mit seiner Lehre von der Schöpfung oder Entstehung der Welt verhält.

1) Die Philosophie der Griechen. 2. A. III. I. 132.
2) A. a. O. S. 35.

„Es gab eine Zeit", lauten die Hauptstellen dieses Theils, „da nichts war". Aber nicht einmal das Nichts war etwas von dem Seienden, sondern im reinen Sinn des Wortes und ohne Hintergedanken und fern von aller Zweideutigkeit war völlig nichts. Und wenn ich sage, bemerkt er: es war, so meine ich nicht, daß es war, sondern ich spreche nur so, um das anzudeuten, was ich zeigen will, daß nämlich durchaus nichts war. Denn jenes ist nicht schlechthin unaussprechlich, was (unaussprechlich) genannt wird; wir nennen dieses wenigstens unaussprechlich, jenes nicht einmal unaussprechlich; denn was nicht einmal unaussprechlich ist, wird nicht unaussprechlich genannt, sondern ist erhaben über jeden Namen, der da genannt wird. Denn nicht einmal für die Welt, sagt er, genügen die Worte: so vielfach gespalten ist sie, sondern sie mangeln; und es ist unmöglich, für alle Dinge die rechten Namen zu finden, sondern man muß im Geist aus denselben Namen [1]) die Eigenschaften der genannten Dinge, ohne daß gesprochen wird, erkennen. Die Gleichheit der Namen nämlich hat bei den Hörenden Verwirrung und Verwechslung der Gegenstände veranlaßt (c. 20)... Als also nichts war, nicht Materie, nicht Wesen, nicht Wesenloses, nicht Einfaches, nicht Zusammengesetztes, nicht Unbegreifliches, nicht Unsichtbares (ἀναίσθητον), nicht Mensch, nicht Engel, nicht Gott noch überhaupt etwas von den Dingen, die genannt oder durch die Sinne wahrgenommen oder durch die Vernunft erfaßt werden, sondern alles so und noch feiner völlig aufgehoben war, da wollte der nichtseiende Gott (den Aristoteles die höchste

1) Der Text ist hier corrupt. Ich folge der Conjectur Duncker's.

Vernunft nennt, diese aber den Nichtseienden) ohne Vernunft, Sinn, Willen, Wahl, Leidenschaft und Begierde eine Welt schaffen. Den Ausdruck „er wollte" gebrauche ich, sagt er, nur der Darstellung wegen, da er es that ohne Willen und ohne Vernunft und ohne Sinn; unter der Welt aber meine ich nicht die Welt, wie sie später in der Breite und Sonderung geworden ist und sich theilte, sondern den Samen der Welt... So schuf der nichtseiende Gott die nichtseiende Welt aus dem Nichtseienden (*οὕτως οὐκ ὢν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων*), indem er Einen Samen, der die ganze Samenfülle der Welt in sich enthielt, hinabwarf und ins Dasein rief" (*ὑποστήσας*, c. 21).

Welches ist nun der Sinn dieser dunkeln Worte? Jacobi [1]) glaubte früher den christlichen Schöpfungsbegriff in ihnen finden zu sollen, und wenn man dazu nimmt, daß Basilides an einer späteren Stelle, wie die Idee einer Emanation aus Gott, so auch die Annahme einer Materie als Substrat für das göttliche Schaffen ausdrücklich abweist, so scheint jene Auffassung noch mehr an Grund zu gewinnen. „Denn wie sollte Gott", lassen ihn die Philosophumena c. 22 p. 360 sagen, „einer Probole oder eines Grundstoffes bedürfen, um die Welt zu schaffen, wie die Spinne ihre Fäden (hervorbringt) oder der sterbliche Mensch Erz oder Holz oder sonst irgend einen von den Bestandtheilen der Materie zu seinem Werke nimmt? Er sprach vielmehr, sagt er, und es wurde, und das ist, wie diese Leute sagen, der Sinn des von Moses gesprochenen Wortes: Es werde Licht, und es

1) Vgl. oben S. Anm.

ward Licht. Woraus, sagt er, entstand das Licht? Aus nichts; denn es ist nicht geschrieben, sagt er, woher (d. h. es ist nichts von einem Stoff gesagt), sondern nur das: aus der Stimme des Sprechenden; der Sprechende aber, sagt er, war nicht, und auch das Gewordene war nicht. Es ward, sagt er, aus dem Nichtseienden der Weltsame, das Wort, das gesprochen wurde: Es werde Licht, und das ist, sagt er, was in den Evangelien gesagt ist: Es war das wahre Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt". Und dennoch kann von einer Schöpfung aus nichts nicht die Rede sein. Basilides bedient sich hier allerdings der in Betracht kommenden biblischen und kirchlichen Ausdrücke. Aber er gibt anderseits nicht undeutlich zu verstehen, daß er einen anderen Sinn mit ihnen verbinde als die katholische Kirche. Er bezeichnet Gott und die Welt als nichtseiend, erklärt das Wollen Gottes für ein Wollen ohne Willen, den einen Theil des Geschaffenen, die Sohnschaft, für wesensgleich mit dem Schöpfer.

Wenn aber der christliche Schöpfungsbegriff in jenen Worten nicht zu finden ist, wie sind dieselben dann zu verstehen? Ist vielleicht das reine Nichts, wie Uhlhorn [1]) meint, als Ausgangspunkt des Systems zu denken? Diese Auffassung ist schwerlich richtig. Denn daß zunächst die Worte „als nichts war" nicht von dem reinen Nichts zu verstehen sind, zeigt ein Blick auf c. 27 p. 376; 95, wo sie als ἐν ἀρχῇ gedeutet sind. Daß aber das Nichts selbst nicht als ein reines Nichts zu fassen ist, zeigt die folgende nähere Erklärung. Indem es (c. 20) als ὑπεράνω

1) A. a. O. S. 10.

παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου definirt oder indem zu dem folgenden „als nichts war“ (c. 21) beigefügt wird: nicht Materie, nicht Wesenheit ... und überhaupt nichts von den Dingen, die genannt oder mit den Sinnen erfaßt oder mit dem Verstaud begriffen werden, wird zu verstehen gegeben, daß es nur das nicht sei, was in den Bereich unseres Erkennens falle. Uhlhorn [1]) setzt es in Parallele mit dem anfänglichen Urwesen der Stoa, in dem noch alles ununterschieden in einander liege, und findet in ihm näherhin beides, den Weltsamen und den nichtseienden Gott. Gundert [2]) erblickt in ihm das Wesen des überweltlichen Gottes, der über allem Seienden stehe und eben deßhalb nicht unter dem Seienden mitbefaßt werden könne. Beide waren der richtigen Auffassung nahe, ohne sie aber zu erreichen. Bei Uhlhorn wirkte der vorausgesetzte Pantheismus störend ein. Die Gundert'sche Erklärung ist nicht umfassend genug. In dem *οὐδὲν* liegt nicht blos der *οὐκ ὢν θεός*, sondern auch die *οὐκ ὄντα*, und diese (nicht der Weltsame) sind anderseits nicht in unterschiedsloser Einheit mit jenem, sondern vielmehr in Gegensatz zu ihm zu denken: denn das folgt nicht bloß aus dem Satz: der nichtseiende Gott schuf die Welt aus dem Nichtseienden, wie man auch sonst über ihn denken mag, sondern dafür spricht noch mehr die ganze Anlage des Systems, während für die Annahme einer ununterschiedenen Einheit kein Grund anzuführen ist.

Im Anfang waren also, das ist das Resultat unserer bisherigen Untersuchung, der *οὐκ ὢν θεός* oder der

1) A. a. O. S. 15.

2) Zeitschr. für luth. Theol. u. K. 1856, S. 445.



οὐκ ὤν, wie er bisweilen (c. 21, p. 358, 95; c. 22, p. 362, 59; c. 25, p. 368, 75) einfach heißt, und die *οὐκ ὄντα* und sie sind demgemäß die Factoren, aus denen der Weltsame entstand. Die *οὐκ ὄντα* sind aber offenbar näherhin als *οὐκ οὖσα ὕλη* zu verstehen. Dieser Ausdruck findet sich in der Hippolyt'schen Darstellung allerdings nirgends vor. Allein schon die Analogie von *οὐκ ὢν θεός* und *ὁ οὐκ ὤν* beweist seine Möglichkeit und überdieß läßt sich sehr wohl der Grund vermuthen, warum Basilides denselben verschmähte. Die Formel *ἐξ οὐκ ὄντων* sollte seiner Lehre einen kirchlichen Anstrich geben, und daß ihm daran wirklich gelegen war, zeigen die Philosophumenen nicht bloß da, wo sie seine Schöpfungslehre darstellen, sondern auch an vielen anderen Orten. Der Hauptgrund aber, aus dem die *οὐκ ὄντα* in jener Weise zu verstehen sind, liegt in dem Verlauf des Weltprocesses. Wenn dieser in einem vollendeten Dualismus endigt und wenn das Ende eine *ἀποκατάστασις πάντων* oder *ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα* (c. 27, p. 376, 94; 378, 34 sq.) ist, d. h. wenn es darin besteht, daß die Substanzen in die ihnen eigenthümliche Lage zurückversetzt werden, so müssen dieselben schon anfänglich und zwar in gegenseitiger Trennung vorhanden gewesen sein. Die Consequenz des Systems fordert dieses unbedingt, wenn man sich für dasselbe nicht etwa zur Anerkennung des christlichen Schöpfungsgedankens verstehen will, was aber nach dem Obigen nicht möglich ist.

Wie ist aber endlich der Weltsame entstanden? Basilides antwortet auf diese Frage mit den Worten: der nichtseiende Gott habe die nichtseiende Welt aus dem

Nichtseienden erschaffen, indem er Einen gewissen Samen *σπέρμα τι ἕν*) herabwarf und ihm Dasein gab. Ich verzichte darauf, diese allgemeinen und den Sinn des Autors ebenso verhüllenden als offenbarenden Worte näher zu deuten. Die Philosophumenen bieten uns dazu zu wenige Anhaltspunkte. Doch läßt sich nach Analogie anderer gnostischer Systeme mit Grund vermuthen, daß die beiden im Anfang sich entgegenstehenden Reiche vermöge ihrer eigenen Entfaltung und Ausdehnung sich einander näherten, daß bei ihrer gegenseitigen Berührung sich Theile des einen mit Theilen des andern vermischten und so der Weltsame entstand. Demgemäß ist, obwohl Basilides, wie in andern Dingen, so auch hier das Gegentheil zu behaupten scheint, in Gott wenigstens in einem gewissen Sinn eine Emanation anzunehmen. Anderseits ist die Bezeichnung des Systems als Evolutionismus abzuweisen. Sie hängt mit der Charakterisirung desselben als Pantheismus zusammen und beruht auf Verkennung seines Anfangs. Was Evolution genannt wird, ist ja nicht so fast die Entstehung als die Entfaltung der Welt, näherhin die Sonderung der Substanzen und als solche ein Proceß, der echt dualistisch ist.

Ich beschränke mich bezüglich der Lehre von der Entstehung des Weltsamens vorerst auf dieses Wenige. So lange der allgemeine Charakter des basilidianischen Systems noch streitig ist, erscheint es nicht als räthlich, jetzt schon weiter zu gehen. Nur zwei Punkte mögen noch kurz berührt werden.

Uhlhorn [1]) bezeichnet es als auffallend, daß Baur,

1) A. a. O. S. 34. Anm. 67.

der doch so tief in das Wesen der Gnosis eingedrungen sei, in seiner neuesten Darstellung [1]) den Dualismus noch als zum Grundcharakter der Gnosis in allen Formen gehörig betrachte, und meint weiterhin, von den größeren durchgebildeten gnostischen Systemen bleibe nur das marcionitische als specifisch dualistisch übrig. Das Urtheil dürfte nach der vorstehenden Untersuchung als unbegründet sich darstellen.

Wenn aber die hier vorgetragene Auffassung sich als richtig erweist, so fällt ein Hauptgrund, welcher der Priorität des basilidianischen Systems in den Philosophumenen gegenüber dem System bei Irenäus und den verwandten Häresieologen bisher entgegen zu stehen schien, nunmehr weg und die Umbildung, welche der Basilidianismus im Laufe der Zeit erfuhr, stellt sich überhaupt nicht mehr als eine so tief gehende und principielle dar, wie man in der letzten Zeit allgemein angenommen hat. Ich will die Prioritätsfrage jetzt nicht näher untersuchen. Dagegen brauche ich kaum noch hervorzuheben, daß der Damm, der in der letzten Controverse über den Gegenstand vor dem Basilides der Philosophumenen aufgeworfen wurde, für diesen schwerlich so unüberschreitbar ist, als man nach dem Ausgang derselben glauben könnte. Die Acta Archelai wenigstens, die bisher zu Ungunsten der Philosophumenen in Anspruch genommen wurden, fallen in Wahrheit zu ihren Gunsten ins Gewicht. Denn wenn ihr Verfasser unter den verschiedenen gnostischen Systemen gerade das basilidianische mit dem Manichäis-

1) Das Christenthum u. d. chr. K. der drei ersten Jahrhunderte S. 167.

mus verwandt nennt, so wird er doch nicht bloß das allgemeine Moment des Dualismus, sondern eine besondere Aehnlichkeit vor Augen gehabt haben, und diese finden wir wohl in der Hippolyt'schen Darstellung des Ausganges des Weltprocesses, nicht aber bei Irenäus und seinen Nachfolgern.

II.

Recensionen.

1.

Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen. Mit besonderer Rücksicht auf das römische Brevier. Von Dr. **Joh. Kayser**, Provinzial-Schulrat. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. Paderborn bei Ferdinand Schöningh. XIV. und 477 S. gr. Oktav.

Mit Vergnügen erstatte ich den verehrten Lesern dieser Zeitschrift Bericht über die zweite Auflage der „Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen" von Dr. Joh. Kayser, früher Professor der Theologie zu Paderborn, jetzt kathol. Provinzial-Schulrath in Danzig.

Auf die Trefflichkeit dieses Werkes (schon in 1ter Auflage) machte der Unterfertigte bereits im Jahrgang 1867 dieser Zeitschrift (S. 262 ff.) aufmerksam, unter Anderm bemerkend: „in der Kommentirung der Hymnen zeigt Herr K. Scharfsinn und Geschmack, verbunden mit ausgedehnter Erudition, und hat, was wir ihm zum besondern Verdienste anrechnen, nicht nur den Inhalt der betreffenden herrlichen Hymnen kurz und bündig erklärt,

sondern auch den mehrfach sehr zweifelhaften Text sicher zu stellen gesucht und die sonst meist wenig beachtete metrische Seite dieser Kirchenlieder, ihren Vers- und Strophenbau erörtert". Wie von uns, so wurde dem Hrn. Verf. auch von andern Seiten die gebührende Anerkennung zu Theil, namentlich von seinem damaligen Diöcesanbischof Dr. Martin, der das Buch seinem Clerus amtlich empfahl und nicht minder von dem bedeutendsten protestantischen Hymnologen Daniel, dessen Thesaurus hymnologicus in 5 Bänden ohne Zweifel vielen unserer Leser bekannt ist. — Die vorliegende zweite Auflage verdient nun mit Recht die Bezeichnung einer „umgearbeiteten und vermehrten", denn sie ist wie an Umfang so auch an innerem Werthe beträchtlich gewachsen und durch die Resultate fortgesetzter Forschungen und Studien in hohem Grade bereichert.

Nachdem in einer Einleitung über die „Stellung des Kirchenhymnus in der Poesie überhaupt" das Nöthige gesagt worden ist, um den Charakter der Hymnen in ihrem Unterschied von anderen kirchlichen und weltlichen Gesängen und Liedern klar zu stellen, gibt der Verf. im 1ten Buche eine gedrängte Uebersicht über die Geschichte der kirchlichen Hymnodik von den Zeiten der Apostel an bis auf Hilarius von Poitiers excl., und zeigt, wie schon von der apostolischen Zeit an in der syrischen und griechischen aber auch in der lateinischen Kirche geistlicher Hymnen-Gesang in Uebung gewesen sei. Dieses Buch schließt mit Synesius, dem griechischen christlichen Philosophen, Bischof und Dichter.

Ungleich umfangreicher sind die beiden weitern Bücher, welche ausschließlich den Hymnen und Hymnendichtern

der lateinischen Kirche gewidmet sind, worüber in 24 Kapiteln auf 425 Seiten gehandelt wird. Diese Beschränkung auf die lateinische Kirche hat ihren ersten guten Grund in der nöthigen Oekonomie des Werkes, indem die Ausdehnung auch auf die syrischen und griechischen Hymnen demselben einen zu großen Umfang gegeben hätte. Aber es ist diese Einschränkung auch in der Natur des Gegenstandes selbst begründet, und der Verf. sagt hierüber mit Recht: „Wir lassen nunmehr die syrischen und griechischen Kirchenhymnen beiseite und beschränken uns ausschließlich auf die lateinischen. Und das nicht blos, weil sie uns näher liegen und ihre Zahl bei weitem größer ist, sondern auch, weil sie die Produkte der syrischen so gut als der griechischen Hymnenpoesie an Form und Gehalt hoch überragen ... Es liegt darin ein solcher Reichthum großartiger Anschauungen und ergreifender Bilder; es waltet in ihnen (namentlich in den ältern latein. Hymnen) eine solche Frische des Geistes, gepaart mit Lebendigkeit der Auffassung, welche wir in den orientalischen Liedern vergebens suchen. Diese Vorzüge stellen die lateinischen Kirchenhymnen für ein christlich gläubiges Gemüt nicht nur nicht unter, sondern gar über die klassische Lyrik der Alten. Die Sprache ist, wenn auch nicht immer klassisch rein und poetisch elegant, doch voll markiger Kraft und duftiger Anmut. Die Verse und Strophen, zwar nicht stets in metrische Genauigkeit und sapphische Leichtigkeit gekleidet, schreiten in Würde und Majestät dahin, wie es sich für die heiligen Hallen der Kirche geziemt" (S. 52 f.). Für dieses sein Urtheil, namentlich auch in Betreff der Vortrefflichkeit unserer Hymnen — der klassischen Lyrik gegenüber, beruft sich der Verf. auch auf F. Th. Vischer

(den bekannten Aesthetiker), welcher schreibt: „Das Mittelalter beginnt mit seinen latein. Hymnen wieder in objektiverem Stile (als die Orientalen), der doch so viel gefühlter ist, als der antike". (Aesthetik, Bd. III. S. 1350).

An der Spitze der lateinischen Hymnendichter steht der Zeit nach Hilarius von Poitiers. Der Verfasser gibt zuerst einen Ueberblick über das Leben dieses großen und merkwürdigen Mannes, nimmt dann natürlich Absehen von dessen berühmten theologischen Werken und hebt nur sein Hymnenbuch (liber hymnorum) hervor, dessen Existenz Hieronymus und andere Alte bezeugen, das aber leider verloren, wenigstens bis jetzt nicht wieder aufgefunden worden ist. Doch ist sehr wahrscheinlich, daß wir auch einige ächte Hymnen von Hilarius besitzen, welche namentlich durch das mozarabische Brevier gerettet worden sind. Daniel hat in seinem Thesaurus hymnologicus sieben Hymnen aufgenommen, welche er dem h. Hilarius zuschrieb, aber nur bei den vier ersten derselben ist die Aechtheit ziemlich wahrscheinlich, während gerade bei dem einzigen angeblich Hilarius'schen Hymnus, der in unser Brevier übergegangen ist: Beata nobis gaudia (Pfingsthymnus, in den Laudes des Pfingstfestes) die Aechtheit ziemlich stark beanstandet wird. Gerade aber, weil wir diesen schönen Hymnus im Brevier haben, widmet ihm der Verf. ein eigenes Kapitel (S. 71—88), worin zunächst die Frage nach der Aechtheit, dann die strophische Construktion des Hymnus erörtert, sofort der lateinische Text sammt deutscher accurater Uebersetzung gegeben und eine ausführliche Exegese angeschlossen ist.

Von Hilarius Pictaviensis geht der Verf. zu Papst



Damasus über, dessen Lebensgeschichte und Verdienste sehr fleißig erörtert werden. Daß Damasus viele lateinische Gedichte verfaßte, ist zweifellos; auch sind manche davon auf uns gekommen, aber sie sind epigrammatischer Natur (Grabschriften u. dgl.), und nur zwei eigentliche Hymnen, einer auf den Apostel Andreas, der andere auf die hl. Agatha, werden ihm zugeschrieben. Ob mit Recht, erörtert unser Verfasser weitläufig, ohne jedoch zu einem ganz sicheren Resultat zu gelangen; und widmet sofort dem letztgenannten Hymnus (auf die hl. Agatha), mit den Anfangsworten Martyris ecce dies Agathae, ein besonderes Kapitel, obgleich derselbe nicht in den Kirchengebrauch übergegangen ist. — Ein lapsus calami oder memoriae ist es, wenn S. 99 eine sehr anerkennende Aeußerung über Papst Damasus den „i. J. 431 zu Nicäa versammelten Vätern" zugeschrieben wird. Im Jahre 431 hatte keine Synode zu Nicäa, wohl aber die dritte allgemeine Synode zu Ephesus statt, und auch nicht dieser selbst, sondern den von ihr getrennten schismatischen Bischöfen des Patriarchats Antiochien gehört die bezügliche Aeußerung über Damasus an. Zudem finden sich die von Kayser citirten Worte keineswegs wie S. 100 angegeben wird, im dreizehnten Bande der Mansi'schen Conciliensammlung p. 739, sondern im vierten Bande derselben p. 1415 (auch bei Harduin, Collect. Concil. T. Tr. p. 1575; vgl. meine Conciliengesch. 2te Aufl. B. II. S. 237).

In den weitern Kapiteln werden die lateinischen Hymnendichter Ambrosius (und seine Nachahmer), Prudentius Clemens, Cölius Sedulius und Venantius Fortunatus besprochen und namentlich die ins Brevier über-

gegangenen Hymnen Deus creator omnium, Aeterne rerum conditor, Veni redemptor gentium, Jam surgit hora tertia, (sämmtliche von Ambrosius), Splendor paternae gloriae, Aeterna Christi munera (Ambrosianisch), Ales diei nuntius, Nox et tenebrae et nubila, Lux ecce surgit aurea, Salvete flores martyrum, O sola magnarum urbium, Quicumque Christum quaeritis (sämmtlich von Prudentius Clemens), A solis ortus cardine und Hostis Herodes impie (ein Theil des vorangehenden Hymnus, in vielen alten Diöcesanbrevieren als Epiphanienlied vorkommend, beide von Sedulius), Vexilla regis prodeunt und Pange lingua gloriosi proelium certaminis (von Venantius Fortunatus). Das vorletzte Kapitel endlich bespricht das Te Deum laudamus und das letzte verschiedene alte Hymnen, deren Verfasser unbekannt sind, die aber nachweislich schon im 6ten Jahrh. vorhanden waren. Da das vorliegende Werk hiemit abschließt, so konnten leider die spätern trefflichen Hymnen von Paulus Diakonus, Rabanus Maurus, St. Bernhard, St. Thomas von Aquin, Jacopone, Thomas von Cellano ꝛc. ꝛc. nicht mehr zur Erörterung kommen. Wir möchten daher in hohem Grade wünschen, daß in einem zweiten Bande auch sie berücksichtigt würden. — Noch ist zu bemerken, daß wir dem Hrn. Kayser auch eine Anthologia hymnorum latinorum verdanken.

Dr. Hefele,
Bischof.

2.

Johannes Murmellius. Sein Leben und seine Werke. Nebst einem ausführlichen bibliographischen Verzeichniß sämmtlicher Schriften und einer Auswahl von Gedichten. Von Dr. **D. Reichling**, Gymnasiallehrer in Heiligenstadt. Herausgegeben mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1880. (XIX. und 184 S.)

Der Held dieser gehaltreichen Monographie ist nicht einer von den Großen seiner Zeit, sondern „ein armer Gelehrter, dessen Leben sich zwischen Studierstube und Schulzimmer theilte" ,ein anspruchsloser niederrheinischer Humanist an der bedeutungsvollen Grenzscheide des 15. und 16. Jahrhunderts, welcher ähnlich, wie sein schwäbischer Zeitgenosse Jakob Locher, „sowohl seiner Lebenszeit als seiner Geistesrichtung nach zwischen dem ältern und dem jüngern deutschen Humanismus in der Mitte steht" und dabei durch seine religiös-sittlichen Grundsätze und seine Charaktereigenschaften von vielen seiner Berufsgenossen sich höchst vortheilhaft unterscheidet. Durch sein geräuschloses Wirken hat er sich um die Erneuerung der klassischen Studien in Deutschland und um die Verbesserung des Jugendunterrichts höchst verdient gemacht und ist „als pädagogischer Schriftsteller einem Wimpheling, als Schulmann einem Hegius vergleichbar". (Einl. S. VII. f.) Darum ist die vorliegende quellenmäßige Biographie dieses Mannes ein werthvoller Beitrag zur Geschichte des deutschen Humanismus, dessen kulturhistorische Bedeutung auf katholischer Seite erst in neuerer Zeit, besonders durch Johannes Janssen, in ihren vollem Umfang gewürdigt

worden ist, nachdem dieselbe in akatholischen Kreisen schon früher erkannt, theilweise auch tendenziös übertrieben und in antikirchlicher Richtung ausgebeutet worden war, um daraus für die Geschichte der Reformation Kapital zu schlagen. Es ist darum sehr erfreulich, daß neuerdings auch eine Mehrheit von katholischen Gelehrten sich eingehender mit dem deutschen Humanismus beschäftigt, dessen wahre Gestalt noch lange nicht allseitig aufgehellt ist, und sehr dankenswerth, daß der Görresverein solchen Publikationen, wie der vorliegenden, seine Unterstützung zuwendet.

Seine Schrift über Murmellius zerlegt der Verf. in 4 Bücher von sehr ungleicher Länge, in welchen die Lebensschicksale, sowie das pädagogische und literarische Wirken dieses Humanisten in streng chronolog. Ordnung dargelegt wird. Dann folgt ein doppelter Anhang mit dem im Titel der Schrift angedeuteten Inhalt. Vorausgeschickt ist eine längere Einleitung, welche hauptsächlich eine Besprechung der vom Verf. benützten Quellen und Hülfsmittel enthält. Wir erfahren daraus, daß Reichling c. 40 Schriften des M. zusammengebracht hat, darunter viele bisher völlig unbekannte, aus welchen sich eine Menge neuer werthvoller Notizen schöpfen ließ. Neben dieser Hauptquelle seiner Darstellung berücksichtigte der Verf. auch alle sonstigen ihm erreichbaren Schriften aus älterer und neuerer Zeit, die irgendwelche Nachrichten über M. enthalten. Hier hätte der Vollständigkeit halber auch die kurze Biographie des M. in dem freilich sehr unkritischen Buche von Schröder („Das Wiederaufblühen der klassischen Studien in Deutschland") erwähnt werden können. Mit der Aufzählung der einschlägigen Werke verbindet

der Verf. eine kritische Besprechung derselben, ganz besonders der wichtigen Schriften von Hamelmann (16. Jahrh.), dem er tendenziöse Entstellung der Wahrheit vorwirft. — Das auf die Einleitung folgende erste Buch (S. 1—25) handelt über die Jugendzeit des M. und wird dabei sowohl seine Abkunft und Jugenderziehung als auch sein Universitätsstudium besprochen.

M. ist geboren zu Roermond (Limburg); als Geburtsjahr bestimmt der Verf. 1480 auf Grund einer Kombination, welche den Ref. nicht überzeugt hat. Wenn M. irgendwo sagt, er sei vigesimum aetatis annum agens nach Münster gekommen, und wenn diese Ankunft nach anderen Anhaltspunkten in das Jahr 1500 und zwar etwa in die Sommerszeit desselben fällt, so folgt daraus nur soviel, daß er entweder in der zweiten Hälfte des J. 1480 oder in den ersten Monaten des J. 1481 geboren war, denn in beiden Fällen stand er im Sommer 1500 im zwanzigsten Lebensjahr. Seinen hauptsächlichsten Unterricht genoß M. bei Alexander Hegius, wovon der Verf. Veranlassung nimmt, sich über diesen großen Pädagogen ausführlich (S. 5—17) zu verbreiten. Da Hegius einen entscheidenden Einfluß auf die Geistesbildung und Geistesrichtung des M. ausgeübt hat und da der Verf. in der Einleitung die Absicht ausspricht, das Bild des M. „auf dem Hintergrund seiner Zeit“ zu zeichnen, so wird man diesen Passus über Hegius, der übrigens in der Hauptsache ein Auszug aus einer längeren Abhandlung des Verf. über diesen Patriarchen des deutschen Humanismus (in Picks Monatschrift 1877) ist, wohl am Platze finden. Für denjenigen, welcher den Hegius noch nicht näher kennt, reicht schon dieser Auszug hin, um ihm

bewundernde Hochachtung gegen einen Mann einzuflößen, welcher den Theologen, Philosophen, Philologen, Dichter und Pädagogen in seiner Person vereinigte und durch seinen griechischen Sprachunterricht, sowie durch Bekämpfung der barbarischen Unterrichtsbücher in viel höherem Maße als man gewöhnlich annimmt, der Vorläufer der jüngeren Humanisten geworden ist. Von Deventer begab sich M. 1496 an die Universität Köln und blieb hier bis 1500, wie der Verf. unter Berichtigung traditioneller Irrthümer nachweist. Die Besprechung seines Kölner Aufenthaltes gestaltet sich zu einer Art von Ehrenrettung der seit dem Reuchlin'schen Streite so arg verschrieenen Kölner Hochschule und speciell des durch die „Briefe der Dunkelmänner" entsetzlich discreditirten Arnold von Tongern, welchem auch neuerdings noch Böcking trotz des ihm vorliegenden Materials nicht gerecht geworden ist. Besonders bemerkenswerth ist die hier zu Tage tretende Thatsache, auf welche auch Janssen schon hinweist, daß die Theologen in Köln sogut wie anderwärts mit den sittlich ernsten und kirchlich conservativen Humanisten der älteren Periode auf ganz leidlichem Fuße standen und erst mit den völlig anders gearteten jüngeren Humanisten in einen Konflikt geriethen, in dessen Verlauf sie sich nicht selten auch zu Exzessen hinreißen ließen.

Auffällig erscheint dem Ref. in diesem Passus nur eine Kleinigkeit, nemlich das Fragezeichen (?), welches der Verf. bei einem Citat aus dem Cölner artistischen Dekanatsbuche (S. 24 A. 2) hinter die Worte dominorum magistrorum regentium gesetzt hat. Mit Unrecht stößt er sich, wie es scheint, an dem Worte regentes. Es war dies bekanntlich der damals übliche Titel der Hauptlehrer

(ordentl. Professoren) an den Universitäten. Von Köln begab sich M. wegen Mangels an Existenzmitteln im J. 1500 nach Münster, um sich eine Versorgung zu suchen. Hiemit beginnt das zweite Buch (S. 25—94), welches „des M. Leben und Wirken in Münster" zum Gegenstande hat. In Münster hatte eben damals der berühmte Domherr Rudolf von Langen die Domschule im humanistischen Sinne reorganisirt und an dieser Schule, bezüglich deren der Verf. nebenbei verschiedene hergebrachte Irrthümer chronologischer und sachlicher Art zu berichtigen weiß, übernahm nun M. eine Lehrstelle an der Seite des Rektors Timann Kemner. Letztere Namensform erklärt nemlich der Verf. (S. 31) für die ursprüngliche und richtige statt der von Hamelmann überlieferten Form Camener (so auch bei Janssen) oder Kamener. Noch richtiger wäre vielleicht die Form Kemener oder Kemmener, da ja die vom Verf. selbst angeführten latein. Formen Kemenerus oder Kemmenerus lauten. Die Unterrichtsfächer der Domschule waren Philosophie, Dialektik, Poetik, Rhetorik und vor allem die lateinische Sprache, welche damals noch nach dem seit 300 Jahren allgemein gebrauchten Doctrinale des Alexander Gallus de villa dei gelehrt wurde. Interessant sind die Notizen des Verf. (S. 36 ff.) über dieses bei aller scholastischen Geschmacklosigkeit doch nicht ganz werthlose Lehrbuch, dessen Verspottung bekanntlich später ein Steckenpferd der jüngeren Humanisten geworden ist (m. vgl. z. B. die Schrift des Ref. über Jakob Locher I. 20, II. 21 und 30). Uebrigens betrachtete es M. schon in Bälde als eine seiner Hauptaufgaben, zweckmäßigere Unterrichtsmittel herzustellen.

In dieser Beziehung berühren sich seine Bestrebungen,

was der Verfasser hätte beifügen können, mit denen eines Wimpheling, Perger, Locher, Heinrichmann, Aventinus u. s. w., an Größe des Erfolges aber scheint er den meisten dieser Männer voranzustehen, da seine Unterrichtsbücher eine wahrhaft immense Verbreitung gefunden und sich theilweise bis ans Ende des vorigen Jahrhunderts in den Schulen erhalten haben. Nicht minder fruchtbar war er als Urheber von Klassikerausgaben und berücksichtigte dabei, was für seine Geistesrichtung bezeichnend ist, die christlichen Autoren in gleicher Weise wie die heidnischen. Wie alle Humanisten entfaltete er auch eine bedeutende Produktivität in latein. Dichtungen und zeichnet er sich wenigstens durch die sittliche Reinheit derselben vor vielen seiner Berufsgenossen vortheilhaft aus. Als praktischer Pädagog steht er ungemein groß da. Seine pädagogischen Grundsätze gipfeln in der Maxime, daß die Verehrung Gottes und die Liebe zur Tugend der Endzweck aller klassischen Studien sei. Im Einklang mit seiner ungeheuchelten Religiosität steht seine warme Anhänglichkeit an die Kirche, deren damalige Verlotterung er aufs bitterste beklagt, und seine Vorliebe für die Theologie und die mit ihr verbundene christliche Philosophie, deren scholastisch-barbarische Form er freilich durch eine bessere ersetzt zu sehen wünscht. In allen diesen Dingen theilt M. den Standpunkt der älteren Humanisten und erinnert auch stark an Jakob Locher, nur daß dieser durch seine Polemik gegen die Nominalisten sich bereits den jüngeren Humanisten nähert. Trotz seines friedliebenden Charakters entgieng auch M. dem Schicksal der meisten Humanisten nicht, in Streitigkeiten zu gerathen und dabei die Linie der Mäßigung in bedenklicher Weise zu überschreiten. Sein

Vorgesetzter Rektor Kemner war im Unterschied von den meisten Humanisten der älteren Periode ein Mann von maßloser Selbstschätzung und Anmaßung, welche der ihm geistig weit überlegene M. oft genug zu fühlen bekam. So konnte der Bruch nicht ausbleiben. M. trat im J. 1508 an die ebenfalls schon länger in Münster bestehende Schule zu St. Ludger über und übernahm deren Leitung. Doch macht es der Verfasser wahrscheinlich, daß er nach einiger Zeit nochmals vorübergehend an der Domschule thätig war. Uebrigens folgte er schon 1513 einem Rufe als Rektor der Schule zu Alkmaar in Holland, nicht ohne bei seinem Abgang dem Rektor Kemner durch schriftliche Abbitte eine überreiche Satisfaktion zu gewähren, ein Akt tiefer Selbstverdemüthigung, der seinem Charakter die größte Ehre macht und unter den Humanisten wohl einzig dasteht. Aus dieser Zeit bringt der Verf. noch einige Belege bei für das Ansehen, welches M. damals bereits auch in weiter Ferne genoß, nemlich Aeußerungen von Bugenhagen, Spalatin und Ulrich von Hutten.

Im dritten Buch (S. 95—119) wird das Wirken des Murmellius in Alkmaar dargestellt. Dasselbe dauerte nur 4 Jahre (1513—17), war aber dafür um so fruchtbarer. Im Verein mit dem gleichgesinnten Gelehrten Bartholomaeus Coloniensis brachte M. die dortige Schule rasch zum größten Ruhme weit über Holland's Grenzen hinaus, so daß dieselbe durch das Herbeiströmen von Jünglingen aus ganz Deutschland bald über 900 Schüler zählte. In diese letzte Periode der Lehrthätigkeit des M. fällt auch seine Parteinahme für Reuchlin in dem berühmten Streite desselben gegen die Kölner Theologen. Wie in seinem Zwist mit Kemner, so ließ sich

M. auch hier zu einer sonst nur den jungdeutschen Humanisten eigenthümlichen blinden Leidenschaftlichkeit fortreißen, indem er aus Sympathie für Reuchlin als den Bannerträger des Humanismus gegenüber der Scholastik nicht bloß die maßlosen Invektiven desselben gegen Arnold von Tongern und Ortwin Gratius, zwei bisher von M. höchlich gerühmte Männer, öffentlich guthieß, sondern auch selbst grobe Schmähungen gegen Ortwin ausstieß. Dieses bedauerliche Gebahren des sonst so ruhigen Mannes ist für die Hitze jenes alle höheren Geister bewegenden Kampfes recht bezeichnend. Dagegen findet sich nirgends eine Spur davon, daß M. auch die epistolae obscurorum virorum gebilligt hätte, vielmehr glaubt der Verf. aus einem gewissen Anhaltspunkte schließen zu dürfen, daß ihm dieselben durchaus mißfallen haben. Es wird dies, möchte der Ref. beifügen, um so eher anzunehmen sein, als auch Männer wie Erasmus und Luther an diesen raffinirten Ergüssen frivolster Bosheit keinen Gefallen fanden. Merkwürdig aber ist es, daß selbst hochkonservative Humanisten, z. B. die oberrheinischen, den Muth nicht fanden, einen offenen Tadel über die epistolae auszusprechen (m. vgl. m. Schrift über Jakob Locher II, 27).

Im vierten Buche endlich, dem kürzesten von allen (S. 120—28), welches ebensoleicht sich hätte zum Schlußkapitel des dritten machen lassen, behandelt der Verf. die sehr traurigen „letzten Lebensschicksale“ des M. In Folge kriegerischer Ereignisse sah M. seine Existenz in Alkmaar vernichtet und sich (a. 1517) zum Abgang von dort genöthigt, erhielt einen Ruf nach Deventer, wo er einst seine Bildung empfangen, starb aber hier noch im gleichen Jahre (2. Okt. 1517) und hinterließ,

wie so viele andere Humanisten, seine Familie in größter Armut. Der Verfasser untersucht das sogleich nach dem Tode des M. entstandene Gerücht, daß derselbe von Gerhard Listrius, dem Schulvorsteher in Zwoll, vergiftet worden sei und kommt zu dem Ergebniß, daß die Frage nicht spruchreif sei. Immerhin aber bringt er sie ihrer Lösung etwas näher durch Zusammenstellung einiger Momente, aus welchen es sich psychologisch erklärt, wie entweder Listrius auf den Gedanken kommen konnte, diese That zu begehen, oder wie wenigstens seine Zeitgenossen dazu kommen konnten, ihm dieselbe zuzutrauen. Schließlich werden noch einige allerdings unsichere Notizen beigebracht über den Sohn unseres Humanisten, gleichfalls Johannes geheißen, wornach dieser Priester gewesen, später zum Protestantismus übergetreten, endlich Generalsuperintendent zu Oehringen geworden und als solcher gestorben wäre.

Neben dem Lebensgang und dem praktischen Wirken des M. bespricht der Verf. in eingehender Weise und mit redlichem Streben nach Unparteilichkeit die literarischen Produkte desselben und zwar im Einzelnen nach der Reihenfolge ihres Erscheinens, die er möglichst genau zu bestimmen sucht, in drei gesonderten Partieen. Zuerst werden (im 2. Buch Kap. 3) die 15 Erstlingswerke (v. 1502—8) behandelt, welche theils philologischen, theils pädagogischen, theils philosophischen Inhalts sind. Darunter findet sich das Enchiridion scholasticorum, welches in der pädagogischen Literatur eine bedeutende Stelle einnimmt. Aus der Inhaltsangabe ergibt sich, daß diese Schrift viele Aehnlichkeit hat mit Wimphelings Isidoneus und Adolescentia. Erwähnenswerth ist auch die Kommentarausgabe eines Theils der Martyrergeschichten (Peri-

stephanon) des Aurelius Prudentius Clemens, des bedeutendsten christlichen Dichters lateinischer Zunge. Die zweite literarische Periode des M. v. 1508—13 (im 2. Buch Kap. 6 besprochen) umfaßt ebenfalls c. 15 Schriften, theils eigene Dichtungen, theils Ausgaben von poetischen oder prosaischen Werken heidnischer und christlicher Autoren (z. B. des Alcimus Avitus, Bischofs von Vienne), theils Bücher für die Schule; unter den letzteren sind hervorzuheben die Didascalici libri duo, dem obenerwähnten Enchiridion ähnlich, dem Arnold von Tongern gewidmet und von Ortwin Gratius (!) mit einem Empfehlungsgedichte begleitet, sowie die Pappa puerorum, ein Uebungsbuch für den ersten lateinischen Unterricht, welches in zahllosen Schulen gebraucht wurde. Die dritte und letzte Periode der literarischen Thätigkeit des M. (im 3. Buch Kap. 2 behandelt), welche mit seinem vierjährigen Aufenthalt in Alkmaar zusammenfällt, ist weitaus die fruchtbarste nach Umfang und Werth d:r einschlägigen (c. 14) Schriften.

Besonders zu erwähnen ist die Ausgabe der berühmten Schrift des Boëtius: De consolatione philosophiae; in dem beigefügten ausführlichen Kommentar erweist sich M. nach dem Urtheil Reichlings als einen scharfsinnigen Kritiker und gründlichen Kenner des Alterthums; eine zweite Ausgabe dieses trefflichen Werkes wurde nachmals von Ortwin Gratius besorgt. Nicht minder hoch stellt Reichling die Kommentarausgabe der Satiren Juvenal's. Am meisten Interesse aber bietet dem Kulturhistoriker eine von Reichling ausführlich analysirte Schrift, welche als Schwanengesang und geistiges Vermächtniß des dem Tode nahen M. erscheint, nemlich der Scoparius

(„Auskehrer") in barbariei propugnatores et osores humanitatis, eine begeisterte Apologie der von den Humanisten angestrebten Reformen des Unterrichts mit scharfen Ausfällen auf die Gegner des Humanismus.

Unter anderem eifert M. gegen die noch immer vielgebrauchten mittelalterlich-barbarischen Unterrichtsbücher, die er einzeln aufzählt, stellt denselben eine große Menge zweckmäßiger Lehrmittel gegenüber und fügt dazu eine 6 Seiten lange Aufzählung guter Ausgaben von lateinischen und griechischen Kirchen- und Profanschriftstellern, so daß man in der That über seine Literaturkenntniß staunen muß. Aber nicht bloß den grammatischen und philosophischen Unterricht, sondern auch die Jurisprudenz und die Theologie findet M. in hohem Grade reformbedürftig. Man empfindet hier die Atmosphäre des Reuchlin'schen Streites. Die Angriffe des M. auf die unwissenden „Sophisten" und „Theologisten", auf die Verächter der Poesie und Feinde der Dichterlektüre, auf die Tadler der Bibellektüre in der Schule, auf die hochmüthigen Sittenrichter und Verleumder ihrer Mitmenschen u. s. w. erinnern den Ref. lebhaft an die um 11 Jahre ältere Polemik des Jakob Locher gegen die Ingolstadter Theologen, sowie an das „Lob der Narrheit" (Moriae encomium) von Erasmus und an die im gleichen Jahre (1517), in welchem der Scoparius erschien, von Pirkheimer herausgegebene Epistola apologetica zu Gunsten Reuchlin's. —

Als Anhang läßt der Verf. eine höchst sorgfältig gearbeitete „Bibliographie" folgen (S. 132—65), in welcher die Originaldrucke der Werke des M. oder, falls dieselben nicht mehr zu finden waren, die denselben zunächst stehenden Drucke genau beschrieben und die übrigen Aus-

gaben aufgezählt werden mit Angabe ihrer etwaigen Abweichungen vom Original. Als Beispiel der minutiösen Genauigkeit des Verf. mag die Nummer IV. hervorgehoben werden, unter welcher nicht weniger als 77 Ausgaben einer Schrift aufgezählt werden. Nur einige wenige Schriften des M. vermochte der Verf. in keiner Bibliothek ausfindig zu machen und sah sich bezüglich derselben auf die aus bibliographischen Sammelwerken geschöpften Notizen angewiesen. Einzelne dieser verschollenen Raritäten werden sich vielleicht noch durch glücklichen Zufall da oder dort aufspüren lassen, bei einer derselben ist dies inzwischen bereits geschehen, wie aus einer neulichen Notiz im Literar. Handweiser (1880 Nr. 268) hervorgeht. Als zweiter Anhang (S. 166—76) folgt eine Auswahl von 10 Proben der dichterischen Kunst des Murmellius, den Schluß bildet ein genaues alphabetisches Namenregister. — Die Sprache des Verf. ist korrekt und klar, nur der zweimal (S. IX. und 15) vorkommende Ausdruck „Wiederauflebung" ist zu beanstanden.

In sachlicher Hinsicht soll hier nachträglich noch die S. 28 aufgestellte Behauptung, Rudolf von Langen sei der erste lateinische Dichter in Deutschland gewesen, als ungenau bezeichnet werden, obwohl sich dieselbe auf das Zeugniß des Murmellius stützen will. Richtiger heißt es bei Janssen (I. Bd. S. 55): der erste geschmackvolle latein. Dichter. Natürlich können und sollen die wenigen Ausstellungen, welche der Ref. da und dort zu machen hatte, die Werthschätzung dieses in jeder Beziehung trefflichen Buches durchaus nicht beeinträchtigen, dessen Lektüre dem Ref., wie schon seine ausführliche Besprechung desselben beweisen mag, einen großen Genuß gewährt hat

und sicherlich jedem Freunde deutscher Kulturgeschichte gewähren wird. Mit den besten Erwartungen darf man weiteren Publikationen des Verf. aus dem fast unerschöpflichen Geschichtsmaterial der Humanistenzeit entgegensehen, namentlich der von ihm (S. 118 A. 3) zunächst in Aussicht gestellten „Ehrenrettung" des Ortwin Gratius, jenes angeblichen Barbaren und Dunkelmannes κατ' ἐξοχήν, dem die Parteiwuth der jungdeutschen Humanisten und die Kritiklosigkeit ihrer Nachbeter seit 3½ Jahrhunderten so übel mitgespielt hat.

Ehingen.

Dr. Hehle.

3.

Das Geburtsjahr Christi. Ein chronologischer Versuch mit einem Synchronismus über die Fülle der Zeiten und 12 mathematischen Beilagen von **Florian Rieß**, Priester der Gesellschaft Jesu. Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". 11 und 12. Freiburg. Herder 1880. 267 S. 3 M.

Mit Aufwendung von einem bewunderungswürdigen Fleiße und einer großen Gelehrsamkeit hat der unsern Lesern längst bekannte Verfasser obiger Schrift einen Versuch gemacht, die heutzutage allgemein als irrig aufgegebene gewöhnliche Aera unter geringer Modification als richtig nachzuweisen. Es steht ihm fest, daß Christus 752 a. U. c., sehr wahrscheinlich am 25. Dez. geboren ist, so daß 1. Jan. 753 der Nullpunkt der christlichen Aera ist und unsere Jahreszählung das Alter Christi genau angibt. Man darf zur Ziffer des laufenden Jahres nur

die um 12 Tage (wegen des julianischen Kalenders) verminderte Zahl der Tage des laufenden Jahres + 7 addiren. Zum Beweise für diese Behauptung untersucht er zuerst die Nachrichten über das Todesjahr Herodes' des Großen, dann die Daten aus dem Leben Jesu und gibt zuletzt eine übersichtliche Darstellung der christlichen Zeitrechnung. Ein Anhang enthält einen Synchronismus der Fülle der Zeiten und in 12 Beilagen werden die Belege für die Richtigkeit der Rechnung gegeben. Das Werk wird also ganz abgesehen von dem Resultat des Verf. für alle, welche sich für biblische und christliche Zeitrechnung interessiren, von großem Nutzen sein und empfiehlt sich noch besonders durch die bei den verwickelten Fragen doppelt angenehme, klare und leicht verständliche Darstellung. Was aber das Resultat anbelangt, so wage ich es nicht, demselben unbedingt zuzustimmen, obwohl ich bekennen muß, daß der Verf. es verstanden hat, eine ganze Reihe neuer oder bisher weniger beachteter Gründe dafür ins Feld zu führen. Daß Dionysius Exiguus nicht wie gewöhnlich angenommen wird, die Geburt Christi in das J. 753, sondern in das J. 752 verlegt habe, scheint mir sehr problematisch und ich begreife die Verzweiflung des Beda an einer Ausgleichung mit der h. Schrift vollkommen. Ich glaube aber man muß noch weiter gehen und überhaupt fragen, ob es dem Dionysius bei den damaligen Hilfsmitteln möglich gewesen ist, eine so genaue Bestimmung zu treffen. Die Chronologie der Alten ist so unsicher, daß man nicht den Maßstab moderner Akribie anlegen darf. Dies gilt meines Er. ebenso von den Daten bei den Vätern über das Geburtsjahr Christi. Wenn sie fast einstimmig das 41. Regierungsjahr des Augustus

= 752 a. U. c. angeben, so beruht dies doch offenbar auf Lucas 3, 1, wornach die Taufe des 30jährigen Jesus in das 15. Regierungsjahr des Tiberius fällt. Dies beweist auch der Umstand, daß sie hinsichtlich des Todesjahres nicht besonders gut unterrichtet sind. Wenn dabei die vielverbreitete Annahme, daß die öffentliche Wirksamkeit Jesu nur ein Jahr gedauert habe, mitgewirkt hat und dadurch auch die bestimmte Angabe des Tertullian über das Jahr 782 a. U. c. erklärt wird, so zeigt sich die Unsicherheit des historischen Grundes.

Anders verhält es sich allerdings mit der Angabe des Lucas. Ueberschätzt man auch vielfach seinen unklaren Prolog und macht ihn zum Historiographen κατ᾽ ἐξοχήν des N. T., so ist doch nicht anzunehmen, daß er die feierliche Zeitbestimmung nur der Fama entlehnt habe. Verwirft man nun mit dem Verf. und andern die neuerdings von J. Grimm wieder vertheidigte Deutung der Regierungszeit des Tiberius von seiner Mitregentschaft mit Augustus an, so hat man nur die Wahl, entweder das Todesjahr von 782 oder 783 bis 786 = 33 p. Ch. (S. 98) herabzurücken, oder die Bestimmung des Lucas nicht auf das Taufen, sondern auf die Hinrichtung des Täufers (Schegg, Wieseler) zu beziehen, da man nicht vermuthen kann, daß Lucas nach 4, 19—21 durch ein später häufiges Mißverständniß verleitet, eine einjährige Wirksamkeit Jesu angenommen hat (Schürer), um von den neuesten Versuchen (Keim, Holtzmann, Hausrath, Schenkel u. a.), die Hinrichtung des Täufers erst in das J. 34 zu setzen, zu schweigen. Die Entscheidung hierüber liegt in der Bestimmung des Todesjahres des Herodes. Dies wird allgemein nach Josephus in das J. 750 verlegt.

Der Verf. sucht aber zu erweisen, daß 753 dafür in Anspruch zu nehmen sei. Von allen dafür beigebrachten Gründen kann ich aber nur einen größerer Beachtung für werth halten. Kurz vor dem Tode des Herodes trat eine Mondsfinsterniß ein. Eine solche war aber den astronomischen Berechnungen zufolge in Jerusalem nur 750, 12./13. März und 753, 9./10. Januar sichtbar. Da Herodes aber Ende März oder im April starb, so hält der Verf. die Zwischenzeit für die Einreihung der von Josephus weiter erzählten Ereignisse für zu kurz, so daß nur das J. 753 übrig bleibe. Jedenfalls hat er damit den Beweis geliefert, daß die Chronologie dieser Zeit noch sehr weiterer Untersuchung bedarf. Weder die Daten des Josephus, noch die Notiz des Orosius reichen aber hin, das Jahr 753 als gesichert erscheinen zu lassen.

Schanz.

4.

Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Curie. Ein Beitrag zur kirchlichen Geschichte des 14. Jahrhunderts von Lic. Dr. **Carl Müller**, Privatdocent der Th. in Berlin. Zweiter Band. Ludwig der B., Benedikt XII. und Clemens VI. Tübingen, Laupp 1880. XII. und 380 S. 8.

Das Werk, dessen erster Band oben S. 143 ff. besprochen wurde, liegt nunmehr ganz vor und der zweite Band, der hiemit zur Anzeige kommt, behandelt die Beziehungen Ludwigs d. B. zu den Päpsten Benedikt XII. und Clemens VI. oder die Jahre 1334 bis 1347, bezw. 1349, wenn man auf den Vergleich des Nachfolgers des

Baiern, Günthers von Schwarzburg, mit Carl IV. Rücksicht nimmt. Der Kampf, der sich hier entfaltet, ist fast ausschließlich diplomatischer Natur, da die Mittel, die noch angewendet werden konnten, bereits unter dem vorigen Pontifikat erschöpft worden waren, und er ist überdieß ziemlich einförmig. Die Bedingungen, die die Curie dem Baiern für den Fall seiner Reconciliation stellte, sind und bleiben im wesentlichen dieselben, und auch die Stellung, die dieser Fürst zu ihnen einnimmt, ist, soweit es bei seinem Charakter überhaupt möglich ist, nicht gar verschieden. Erst das Eintreten der deutschen Fürsten für die Selbständigkeit des Reiches bringt etwas mehr Leben und Abwechslung in die Action. Der Stoff ist demgemäß für diesen Theil der Arbeit beträchtlich spröder als für den ersten. Durch Fleiß und Geschick hat der Verf. indessen die Schwierigkeiten, mit denen er hier zu kämpfen hatte, großentheils glücklich überwunden. Die Darstellung weist gegenüber dem ersten Bande einige Fortschritte auf. Die Untersuchungen wurden noch strenger als früher in die Beilagen verwiesen. Die Zahl der letzteren ist in Folge dessen, obwohl der Band etwas geringer ist, wieder auf 20 angewachsen (S. 271—349) die Zahl der beigegebenen Urkunden ist 21. Die Schlußbetrachtung S. 261—267 hätte ohne Nachtheil etwas kürzer ausfallen können. Daß in ihr der confessionelle Standpunkt des Verf. mehr als sonst sich geltend machte, liegt in der Natur der Sache.

Funk.

5.

Des heiligen Anselm von Canterbury zwei Bücher: **„Warum Gott Mensch geworden“.** Uebersetzt und glossirt von Dr. **Wilhelm Schanz,** Professor der Theologie am kgl. Lyceum zu Regensburg. Regensburg, New-York und Cincinnati, Pustet 1880. 110 S. 8.

Die Schrift des hl. Anselm von Canterbury: Cur Deus homo, ist die erste Abhandlung über die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Nachdem die Väter des Morgen- und Abendlandes, durch ihre Stellung veranlaßt, vor allem das Daß und das Wie der Incarnation ins Auge gefaßt, that der Vater der Scholastik den gedachten Schritt weiter und seine Arbeit, reich an tiefen Gedanken und auch bedeutend in der Form, verdiente wohl, in die deutsche Sprache übertragen zu werden. Die Aufgabe ist in der vorliegenden Schrift ausgeführt. Zugleich sind dem Text erläuternde und ergänzende Noten beigegeben, hauptsächlich Stellen aus der Schrift des hl. Athanasius de incarnatione, in der das gleiche Thema, aber, wie bereits erwähnt, unter einem andern Gesichtspunkt abgehandelt wird. Die Schrift ist allen Freunden kirchlicher Wissenschaft aufs beste zu empfehlen.

Anlaß zu einer Gegenbemerkung bieten mir nur die Anmerkungen S. 33 und 48. In denselben wird gesagt, daß die bezüglichen Stellen bei Anselm nicht gegen das Dogma von der unbefleckten Empfängniß und Reinheit Mariens verstoßen, da der Inhalt des Dogma auf die Erlösung durch Christus als causa meritoria hinweise, m. a. W., daß Anselm (denn nur um dessen Ansicht, nicht

um das Dogma selbst kann es sich handeln) jene Lehre nicht geleugnet habe. Aber der angeführte Grund beweist nicht, was er beweisen soll, weil er viel zu allgemein ist, und überdieß zeigen die Seiten 88, 92, 95 und 100 zur vollen Genüge, daß der Vater der Scholastik die seligste Jungfrau in der That in der Erbsünde empfangen, wenn auch noch vor der Geburt von derselben befreit werden läßt. Er vertritt somit dieselbe Lehre wie der Fürst der Scholastik, und es ist unmöglich, wenigstens aus der vorliegenden Schrift etwas Anderes herauszubringen.

Zum Schluß sei noch erwähnt, daß es nach I. c. 9, wie der Uebersetzer S. 29 mit Recht hervorhebt, in Anselms Tagen wohl noch Sitte war, daß die der Messe Anwohnenden zugleich die Communion empfingen.

Funk.

6.

Freiburger Diöcesan-Archiv. Zwölfter und dreizehnter Band. Freiburg. Herder 1878. 1880. XVI und 308, XVI und 312 S. 8.

Das Freiburger Diöcesan-Archiv hat seit der letzten Besprechung (Qu.Schr. 1879 S. 163 ff.) einen Zuwachs von zwei weiteren Bänden erfahren. Dieselben enthalten außer mehreren kleineren Mittheilungen Beiträge zur Geschichte des Landcapitels Rottweil (Glatz), zur Geschichte von 15 Pfarreien in den Landcapiteln Gernsbach und Ettlingen (Trenkle), zur Pfarrgeschichte von Ravensburg (Knöpfler), zur Geschichte des ehemaligen Klosters und Oberamtes Wald (Hafner und Zell), Urkunden des Klosters Beuron (Lichtschlag), H. Bullingers Alemannische Geschichte

(König), Nekrologien der 1802—13 in der jetzigen Erzdiöcese Freiburg aufgehobenen Benedictiner-, Cistercienser-, Norbertiner- und regulirten Chorherrnklöster (Gams), den Catalogus religiosorum monasterii Rhenaugiensis des P. Waltenspül, eine kurze Geschichte der katholischen Pfarrgemeinde Karlsruhe (Bader) sowie der Stadt und Pfarrei Buchen (Breunig), einen Abschnitt aus einer Chronik des Kapuzinerklosters in Bregenz über die Unruhen, welche aus Anlaß der Wiedereinführung der Ohrenbeicht im J. 1626 in Lindau entstanden (Baur), Beiträge zur Geschichte des Capitels Haigerloch (Schnell), der Cistercienserklöster Schönthal und Mergentheim (Sambeth), der Augustiner-Eremiten in den Provinzen Rhein-Schwaben und Baiern (Schöttle), die Reihenfolge der Aebte von St. Peter (Mezler), die Chronik der Anna von Munzingen (König).

Die Verfasserin des letzten Stückes, um auf dieses noch mit einigen Worten einzugehen, war die sechste Priorin des Klosters Adelhausen in Freiburg, gestorben zwischen 1327 und 1354, und die Arbeit gibt selbst als ihr Geburtsjahr das Jahr 1318 an. Sie fällt in die Kategorie der Literatur der sg. Offenbarungen in den Frauenklöstern des deutschen Predigerordens. Sie handelt nämlich nicht so fast von der äußeren Geschichte des Klosters, als von dem in ihm herrschenden mystischen Leben und enthält näherhin 34 Beschreibungen oder Scenen desselben. Der gelehrte Herausgeber fand sie in einer von Joh. Hull aus Straßburg 1433 gefertigten Handschrift, die seit Aufhebung des Klosters A. im städtischen Archiv von Freiburg aufbewahrt wird, und bereicherte die Publikation mit einer Einleitung über die Geschichte

des Klosters A. und fünf Beilagen, von denen namentlich die zwei ersten (über die Schriften des Joh. Mayer, Beichtvater des Klosters A. 1462 bis 1485, von denen das Excerptum, ein Verzeichniß der Schwestern in A. vom Beginn des Klosters bis zum J. 1482 ganz abgedruckt wird, während aus dem „Aemterbuch“ und dem „Buch der Ersetzungen“ die Hauptsache mitgetheilt wird) erwähnt zu werden verdienen.

7.

Lehrbuch der Kirchengeschichte für die Oberklassen der Mittelschulen von Dr. theol. **Balthasar Kaltner**, K. K. Professor Prag 1880. S. 210. Preis 90 kr.

An dieser Bearbeitung der Kirchengeschichte ist vor allem anzuerkennen eine Reife und Klarheit des Urteils, der es gelingt, die verworrenen Fäden der Kirchengeschichte auseinanderzulegen, ohne ihren Zusammenhang zu zerreißen, eine gewisse ideale Anschauung der Geschichte, die nicht am Einzelnen hängen bleibt, sondern große Zusammenhänge entdeckt und Ueberblicke gewinnt. Die Darstellung bewegt sich in einer, wie zuzugestehen ist, schönen Weise; nur läßt sie darüber nicht klar werden, ob der Verf. sich den von ihm gegebenen Text von den Schülern memorirt denkt, oder nicht; im ersteren Fall müßte seine Darstellungsweise als verfehlte angesehen werden; was wird aber im letzteren Fall den Schülern im Kopf bleiben?

Außerordentlich wohlgefallen hat uns, daß der Hr. Verf., worauf wir früher schon großes Gewicht legten, jeder einzelnen Periode eine Uebersicht vorausschickt; da-

durch allein wird auch des Schülers Auge zur Fernsicht und zu weiten Blicken befähigt und angeleitet. Nur dürften diese kleinen Abschnitte markirter gehalten und die Angelpunkte numerirt und mehr herausgestellt sein. Jede Periode wird nach dem Schema folgender Capitel behandelt I. Ausbreitung des Christenthums. II. Kirche und Staat. III. Häresien. IV. Verfassung und Kultus. V. Literatur, Wissenschaft und Kunst. Wenn nun Periode für Periode in diesem gleichen Fünftakt, mit der mechanischen Gleichmäßigkeit einer Uhr abgewandelt wird, so wird eine große Einförmigkeit unvermeidlich sein. Es ist auch unverkennbar, daß Cap. I. und II. sich beständig durchschneiden und durchkreuzen; es kann gewiß dem Hrn. Verf. selbst nicht als Vorzug erscheinen, daß unmittelbar auf Constantins Edikt, Muhamed in die Scene hereintritt und daß man im Jahr 1783 anlandet, ehe ein Wort über die Reformation gesagt ist. Nach unserer Ansicht, mußte der Plan für eine Darstellung der Kirchengeschichte elastischer angelegt sein und je nach dem Charakter der einzelnen Perioden mußte auch ihre Eintheilung wechseln. Sonst weiß man in der That nicht, ob die alte synchronistische Methode oder die neue systematisirende den Zusammenhang der Geschichte mehr aus den Gelenken reißt. Wir schließen unser Desiderienverzeichniß mit der ausdrücklichen Anerkennung der soliden Studien, durch welche der Hr. Verf. sich die Befugniß einen Grundriß zu schreiben rechtlich erworben hat. Man muß in der That sehr viel wissen und studirt haben, um sehr weniges praktische Material für den Unterricht ausheben und ausscheiden zu können. Was letzteres anbelangt, so ist freilich eine gewisse Aengstlichkeit des Verf., ja nichts Herge-

höriges zu übergehen, nicht zu verkennen; er flüchtet noch in die Anmerkungen, was er im Text nicht unterbringt. Etwa gegen 100 Seiten könnten nach unserer Berechnung dem Buch entfallen; der Ketzertaufstreit, der Osterstreit, der Dreikapitelstreit und der lange Traktat über Origenes würden nicht ohne Vortheil für das Buch fehlen. Einzelne Kunstbemerkungen bedürften noch einiger Klärung. —

Cannstatt.

Keppler.

8.

Bruno Franz Leopold Liebermann. Von **Josef Guerber**, Ehrendomherr und Reichstagsabgeordneter. Freiburg, Herder 1880. S. XII. und 392.

Das Bild eines Mannes, das mit scharfen markirten Zügen sich groß in eine große Zeit hineinzeichnet, bietet immer genug des Interesses und lenkt das Auge mächtig auf sich. So fesselt das Bild Liebermanns, dieses Mannes von diamantnem Herzen, stahlharter Stirne und lichthellem Geiste, der durch die Flammen und Stürme der französischen Revolution, durch die Intriguen und Plackereien einer bevormundungssüchtigen Staatsobrigkeit, durch die Orgien und Rasereien eines halb wahnsinnig gewordenen Volkes hindurchschreitet, — immer derselbe Mann, nur in seinem eigenen Wesen und seinen Grundsätzen durch die Wetter der Zeit noch verfestigt. Man wird es daher eine dankenswerthe Mühe nennen, daß Hr. Guerber die Lebensgeschichte Liebermanns, aus mündlichen Ueberlieferungen, Chroniken, Dokumenten und Manuskripten zusammengesetzt hat und man wird ihm gern das

Zeugniß ausstellen, daß er mit historischer Genauigkeit enorme Begeisterung für seinen Helden verbindet und die Treue und Genauigkeit der Züge und der Gestalt noch durch Wärme und Gluth der Farben hebt und verklärt.

Liebermann ist einer jener starkgebauten Geister, die überall auf ihrem Posten sind, wohin Zeit und Vorgesetzte sie berufen; er nöthigt Hochachtung ab, ob er nun im Münster von Straßburg die Menge an seine Kanzel fesselt, oder ob er gehetzt von Bluthunden das Sanktissimum durch Wälder und Klüfte zu den Kranken trägt, ob er als Dogmatiker neue feste Fundamente für diese theologische Disciplin legt und der Dogmengeschichte zum erstenmal eine Bedeutung abgewinnt, oder ob er als Regens für ganze Priestergenerationen durch sein Wort und Beispiel Norm und Regel wird, oder ob er endlich als Verschwörer nach Paris deportirt, 79 Tage lang im Gefängniß schmachtet und seinen Kerker zur Klosterzelle umwandelt und zum Zeugen rührender Betrachtung und Selbstprüfung macht. So kann er in der That als ein wahres Muster der Opferwilligkeit und der Bereitwilligkeit gerühmt werden, allen Anforderungen der Zeit an den Priester mit Aufbietung der letzten Kräfte zu genügen. Wenn der Hr. Verf. noch insbesondere deßwegen sein Bild opportun glaubt, weil neue Zeitereignisse immerhin eine gewisse Analogie mit schon Dagewesenem bieten und weil mancherorts der Klerus ähnlichen Aufgaben und ähnlichen Anforderungen begegnen dürfte, wie der Klerus jener Tage, so wird man ihm Recht geben können. Vielleicht wird man bei Lesung des Buches und bei Vergegenwärtigung der vulkanischen Erschütterungen, die gegenwärtig wieder durch die Welt gehen, lebhaft daran er-

innert, daß die Geschichte dazu da ist, damit die Völker nichts aus ihr lernen; man wird sich eines Schauers nicht erwehren können bei dem Gedanken, daß die Völker vor Wiederkehr der 90ger Jahre und vor Rückfall in jenen Paroxysmus nicht gesichert sind und ihre Diät seit jenen Zeiten eine solche Gefahr nicht ausschließt. Doch gehören solche Gedanken nicht hieher: wir wünschen, daß das Interesse für den gediegenen Mann und Priester, dem das Buch gewidmet ist, das Interesse für unser neues Bundesland, mit dessen Boden es uns genau bekannt macht, das Interesse für so manche Namen, mit welchen der Liebermanns in Constellation kam (unter seinen Freunden Colmar, Geissel, Räß, Weis rc., unter seinen Feinden Bischof Saurine, der Bluttiger Eulogius Schneider, unser Landsmann rc.) dem Buche viele Leser verschaffen möge; daß es nicht ohne Nutzen gelesen wird, dafür hat der Hr. Verf. selbst gesorgt.

Cannstatt.

Keppler.

9.

1. **Kosmos und Psyche**, oder philos. Untersuchungen über die Welt und die Seele, über deren Wesen, Ursprung, Bestimmung und Dauer, mit besonderer Rücksicht auf Plato, Aristoteles und Thomas von Aquin, sowie auf andere ältere und neuere Philosopheme von **Franz S. Petz**, Domkapitular in Passau. Mainz, Kupferberg 1879. XIII. und 165 S.

2. **Philosophische Erörterungen** über die Unsterblichkeit der Seele und über den Zustand der abgeschiedenen Seelen

im Jenseits mit steter Rücksicht auf die wichtigeren Philosopheme älterer und neuerer Zeit von **Franz S. Pet**, Domkapitular in Passau. Mainz, Kupferberg 1879. XII. und 190 S.

Vorstehende zwei Bändchen bilden die Ergänzung zur „Philosophie der Religion" von demselben Autor. Wir bringen die Werkchen um so lieber zur Anzeige, als der hochw. Hr. Verf., aus Anlaß unserer Besprechung der genannten Arbeit (Q.Schrift 1879, p. p. 325—332), unserm Grundgedanken beistimmend brieflich sich dahin äußert: „daß die thomistischen und scholastischen Argumentationen heutzutage nur dann mit einigem Nutzen verwendbar seien, wenn man sie in eine neue Form umgieße; geschehe das nicht, so kompromittire sich jeder selbst, der glaube, diese Syllogismen einfach in das Deutsche übersetzen zu dürfen".

Die Form der beiden Werkchen ist ganz die gleiche und in der gleichen Weise empfehlenswerth wie bei der „Pilos. der Religion". Der Inhalt gibt „philos. Untersuchungen und Erörterungen" zur theistischen Kosmologie und Psychologie. Wiederum beliebt Hr. Pet ein Verfahren, der Weise eines Mosaikarbeiters vergleichbar. Vorwiegend fremde Gedanken sind gesammelt und derart an- und ineinander gefügt, daß zusammenstimmende Bilder entstehen, deren Lichter eben in den Ansichten und Aussprüchen fremder Autoritäten glänzen. Die Eigenarbeit des Hrn. Verf. tritt dabei bescheiden in den Hinter- und Untergrund. So sind theilweise recht gefällige Zeichnungen gelungen, namentlich im zweiten Bändchen Eingangs, wo die platonischen, aristotelischen, ciceronianischen, augustinischen und thomistischen Beweise der Unsterblich-

keit analysirt sind. Die zweite Arbeit halten wir in ihren ersten Partien für weit besser als „Kosmos und Psyche". Das Streben nach Reichhaltigkeit der Belege hat in der ersteren, wie auch in der andern Hälfte der „Philos. Erörterungen", zu „lästigen" Wiederholungen und Ueberladungen geführt. Oder muß es nicht zuletzt lästig fallen, wenn man z. B. den Begriff der Materie an seiner Stelle glaubt gefunden zu haben und später immer wieder neue Citate findet, welche das μὴ ὄν, als wäre es noch nie genannt gewesen, wieder von vorneherein bestimmen, bis am Ende die Zusammenfassung der Bestimmungen nicht mehr gelingen will? Dieser Begriff, neben dem der Form, scheint uns am wenigsten durchsichtig. Wir werden stets versichert, die Materie sei das „an sich" Todte, Passive, Indifferente, „Substratliche", Leb- und Kraftlose 2c. 2c. (K. und Ps. 59, 97, 107, 135 Anm. Philos. Erörterungen p. 80 u. v. a.). Je öfter solche Versicherungen — Beweissätze wollen wir auch die Citate nicht immer heißen — wiederkehren, desto weniger glauben wir ihnen zuletzt. Ein „an sich" Todtes gibt es gar nicht, weil es zusammenfiele mit dem Nichts, von dessen Nichtvorhandensein aus doch ein freilich künstlicher Beweis geführt wird für die Unmöglichkeit einer Vernichtung des Seienden (K. und Ps. p. 26 u. ö.). Ein „an sich" Indifferentes gibt es ebensowenig, weil es das abstrakt Allgemeine sein müßte und dies gleich Nichts ist. Noch viel weniger kann die Materie ein „an sich" Kraftloses genannt und können die Kräfte ihr als wesentlich vom Stoff verschiedene, als „quasimaterielle Agentien" gegenübergestellt werden. Es hilft nichts v. Hartmanns „spiritualistisches Princip" (sc. Kraft) anzurufen (l. c. 63 Anm.), da dem Pan-

theisten seine Rede in metaphysicis doch nicht ernst sein kann. Sowohl die bisherigen Resultate der Naturwissenschaften als die Natur unsers Denkvermögens nöthigen uns das „an sich“ Todte rc. rc. fahren zu lassen. Die Chemie zeigt überall die „Kraft“ als an den „Stoff“ gebunden, als demselben immanent, ja als das jeweils specifische Kriterium eines bestimmten Stoffes, als dessen „substanzielle Form“, wenn wir wollen. —

Unser Denken aber ist wesenhaft Unterscheiden, d. h. Scheiden und Binden in Einheit, also schlechterdings nur Unterschiede aufzufassen im Stande. Im abstrakt Allgemeinen und im Nichts geht dem Denken ebenso seine Kraft aus wie den Lungen das Athmen im luftleeren Raume. Gerade dieses Allgemeine, die *ὕλη πρώτη*, welche dem Metaphysiker in das nihilum radicale verschwimmt, wenn er es als Seinsprincip und nicht — wie man sollte — als bloßen Beziehungsbegriff auffaßt, ist die Achillesferse der alten Philosophie. In der alten Philosophie ließ die „ewige“ Materie keinen Vollbegriff des Geistes zu, daher das aristotelische **πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον**, mit der sich selbst bewegenden *ἀρχή* Platos zusammengehalten, eigentlich ein Wiederspruch in terminis ist. Der neueren Philosophie ist das „an sich“ Todte ein Gespenst in zahllosen inhaltsleeren Abstraktionen.

Nicht die geringste davon in ihrer Einseitigkeit ist die Behauptung: die Dinge haben ihr Sein „empfangen“; wo nicht, so wären sie ja ihr eigenes Sein, und doch sei nur Gott »suum esse«. Gewiß ist auch das Bedingte sein eigenes Sein: womit anders sollte es denn sein? die absolute Schöpfung immer vorausgesetzt. Solche u. ä. Aufstellungen, besonders wenn breit ausge-

sponnen, führen auf Schlüsse hinaus wie A ist nicht B, weil B nicht A ist. Von der Art ist z. B. der Schluß, wenn (K. und Ps. p. 100 vergl. mit p. 96) gesagt ist: die Seele sei unzerstörbar wegen ihrer Immaterialität, und immateriell sei sie, insofern sie nicht zusammengesetzt, nicht auflösbar, also doch wohl weil sie nicht zerstörbar ist wie das Materielle (cfr. Schluß vom Zusammengesetzten auf das Einfache). Ein solcher Schluß ist es auch, wenn auffallender Weise (Philos. Erörterungen p. 42) das kartesianische Cogito ergo sum ein „unbestreitbares Axiom" genannt wird, während es doch wie der verwandt klingende Satz Hegels unbestreitbar ein Paralogismus ist. Dessen wird das „Axiom" überführt schon durch die einfache Analyse des deutschen „Ich denke, also bin ich". Offenbar ist in dem „Ich" das Sein schon vorausgesetzt, und es ist reine Selbsttäuschung, wenn ich letzteres aus meinem Denken erschließen will. Meine Existenz gleich wie mein Selbstbewußtsein ist mir unmittelbar gewiß — der Skepticismus ist rücksichtlich dessen in ähnlicher Selbsttäuschung befangen wie der Kartesianismus —, also indemonstrabel, und das Sein ableiten wollen aus seiner Thätigkeit hieße eben für diese ein Princip suchen müssen in dem Nichts.

Um dem Dualismus von Natur und Geist einerseits und von Absolutem und Bedingtem andrerseits gerecht zu werden, genügt u. E. vollauf die spekulative, nicht abstrakte, die dialektische, nicht logisch-formalistische Geltendmachung folgender Reflexion: Metaphysisch ist jedes Seiende eine reale Einheit und das Urseiende die absolute Einheit. Jedes Seiende aber, auch das Absolute per analogiam, muß von uns unter

doppeltem Gesichtspunkt aufgefaßt werden, nach Seite seines Wirkens auf andere und nach Seite des Wirkens anderer (oder seiner selbst) auf es selber. In letzterem Betracht erscheint uns das Seiende im allgemeinen als Passivität, Potentialität, Materie, Stoff, Sein schlechthin, im ersteren als Wirken, Aktualität („Wirklichkeit"), Form, Kraft, Thun schlechthin. An und für sich aber ist jedes Seiende Substanz-Einheit in und mit einer Vielheit von Accidentien, und jene subjektiv doppelte Beziehungsweise rücksichtlich des Einen Seienden zu objektiv zweien Seinselementen stempeln, ein „durch Zusammensetzung gespaltenes Wesen" konstruiren (K. u. Pf. p. 40) — ist dichtender Formalismus. Wir erschrecken mit diesem Vorwurf durchaus nicht vor philos. Autoritäten wie Plato, Aristoteles, S. Thomas, Schelling u. s. w., vorausgesetzt, diese Celebritäten, vornehmlich Aristoteles und die echten Scholastiker [1]), werden immer und überall richtig verstanden. Gegen den pantheistischen Monismus aber müssen wir uns a priori verwahren und wissen wir uns verwahrt durch die Ueberzeugung: Die Wahrheit muß in der Mitte liegen, beim Theismus — und dessenungeachtet muß

---

1) Zu vergleichen: »... Quam enixe hortamur, ut ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propagetis. *Sapientiam S. Thomae dicimus*: si quid enim est a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel *parum considerate traditum*, si quid *cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens*, vel denique *quoquo modo non probabile*: id *nullo pacto* in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi«. Encyklika Leo's XIII. vom 4. Aug. 1879.

unser endl. Denken unterscheiden zwischen göttlicher Wesenheit und Persönlichkeit, Natur und Freiheit 2c. 2c.

Zu diesen skizzenhaften Andeutungen hat uns die durch die Lektüre der Petz'schen Schriften neu lebendig gewordene Wahrnehmung bewogen, daß gerade die weniger abstrusen philos. Disciplinen, wie Kosmologie und Psychologie, am wenigsten eines wissenschaftlichen Karakters entrathen können, und daß sie denselben, der sich vor allem als systematisch-organisches Gliederungsprincip bewähren soll, gerade von der φιλοσοφία πρώτη entlehnen müssen. Eine objektiv mustergiltige Ontologie indeß ist bisher kein philos. Resultat, sondern immer noch Postulat und bleibt dies wohl für immer. —

Mit Vorstehendem soll nicht ein Tadel, sondern nur ein Bedenken geäußert sein gegen H. Petz' Schriftchen. Zu ähnlichen Bedenken wird sich namentlich auch der Psychologe veranlaßt sehen, wenn er hört: Die Seele vollziehe die Ausgestaltung ihres körperlichen Organismus von Anfang an mit „Selbstbewußtsein" (K. und Ps. pp. 133 ff.). Dem unbewiesenen hartmann'schen „Unbewußten" gegenüber die Plan- und Zweckmäßigkeit des Leibes in das „Selbstbewußtsein", „Vollbewußtsein", „Vorauswissen" der Seele als der forma corporis exklusive und kategorisch verlegen — heißt einem Extrem gegenüber auf dessen antipodisches abspringen. Dieses „Vollbewußtsein" vor dem Heraustreten des Menschen in die individuelle Existenz ist psychologisch rein unbeweisbar, und es will sich gar nicht gut reimen, wenn l. c. pp. 142 ff. gegen den Darwinismus die Quantität und Qualität des menschl. Gehirnes als conditio sine qua non der specifisch menschlichen Denk- und Bewußt-

seinsäußerungen geltend gemacht werden. Konnte die Seele „vorauswissen" ohne ein ausgestaltetes Gehirn, dann muß sie auch „wissen" können ohne dieses Organ, so wird der Darwinianer retorquiren. Das würde aber auf einen „groben" und „krassen" Dualismus hinausführen, und diese Folgerung kann eine exakte Beobachtung ebenso wenig zugeben, als die Naturwissenschenschaft sich eine Kosmogonie zu denken vermag ohne das Gesetz der Schwere. Mag Newton's „kühne Theorie" von der Attraktion und Gravitation einem Göthe ꝛc. bedenklich vorkommen: was unser H. Vf., wiederum in kategorischer Redeweise, an ihre Stelle setzen möchte (K. u. Ps. pp. 65 ff.), die „an sich" todte, bewegungslose Materie, welche unter Einwirkung „des Geistigen" aus Dunstförmigkeit mittelst Kompression und Erwärmung sich kondensiren und durch „Wirbelbewegungen" ins All ausgestalten soll — all das ist ohne die Hypothese der Schwerkraft, die ja eben die „Reciprocität der Bewegungen" bedingen muß, widerspruchsvoll und verworren.

Endlich wird auch der Theologe manche Bedenken nicht unterdrücken können. Der Exeget protestirt wohl dagegen, daß Stellen der hl. Schrift zusammengehalten werden, als sollten sie dadurch gestützt werden, mit Citaten aus — Schopenhauer und Hartmann. Höchstens noch ein Sophokles kann angerufen werden. Soll dagegen „das Elend des Daseins", worüber Schrift und Dichtung seufzen, auch nur illustrirt werden durch den Pessimismus: „Das Sein dieser Welt sei schlimmer als ihr Nichtsein" (K. u. Ps. p. 22) — so heißt das, bei Verkennung des fundamentalen Unterschieds zwischen biblischer und schopenhauer'scher Metaphysik trotz des Gleichklangs der Sätze,



der pessimistischen Blasirtheit zuviel Ehre anthun. Diese Philosophie ist doch wohl deßhalb nur die trostloseste, weil sie die unwahrste ist. — Sodann muß die künstliche und äußerliche Trennung des Selbst- und „Seelen" bewußtseins von dem „persönlichen" Bewußtsein (K. u. Ps. p. 157 f. Philos. Erörterungen p. 59. 99/100 und ö.) und die Aufhebung des letzteren im Tod, da persönliches Bewußtsein gleich „Wissen der Seele um sich als einer mit einem körperlichen Organismus verbundenen Entelechie, d. i. einer Person" — trotz eines Körnchens Wahrheit muß solche Distinktion den Theologen in Verlegenheit bringen, weil ja, wenn sie richtig wäre, offenbar die Termini „Person, Persönlichkeit, Dreipersönlichkeit" bei Gott negirt werden müßten. Auch die endlose Weltenreihe, welche Gott, von Ewigkeit und in Ewigkeit schaffend, successive in Zeit und Raum setzt (K. u Ps. p. 17 Anm.); nochmehr aber das unendliche Fortschreiten der Seligen im Leben, Sein, Erkennen und Wollen, der Verdammten sodann im Hinabsinken zum Nichtsein ꝛc. (Philos. Erörterungen ꝛc. pp. 167 ff), wobei natürlich von einer endlichen Erreichung des Zieles im eigentlichen Sinn nicht geredet werden kann — dürfte einer ernstesten Prüfung unterzogen werden müssen. Es sind hier die Begriffe des absoluten, realen und des mathematischen, negativen Unendlichen konfundirt, und ist das ewige Leben unrichtig als bloße Erkenntnißfähigkeit gefaßt, während doch Gott lieben der ganze Mensch ist und der ganze Himmel. Wir werden indeß diese u. v. ä. Sätze, besonders über die Leichtigkeit und Sanftheit, des Todes „oder vielmehr" Sterbens (l. c. pp. 183 ff.), sowie viele andre eschatalogischen Bestimmunger richti-

ger würdigen, wenn wir nicht den philosophischen, sondern den rhetorischen Maßstab anlegen. Dann begreift sich auch die Vorliebe des H. Vf. für Cicero, einen „der gelehrtesten, begabtesten und gebildetsten Männer aller Zeiten" (l. c. Vorw. VI.) — Prädikate, welche sicherlich die Philosophen aller Zeiten nicht unterschreiben möchten.

Repetent Braig.

10.

Hebräische Schulgrammatik für Gymnasien von J. P. Balzer, Dr. der Theolog. Professor am Königl. Gymnasium zu Rottweil. Stuttgart. Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung 1880.

Mit lebhaftem Interesse habe ich die vorgezeichnete Hebräische Schulgrammatik durchgesehen und geprüft; die Aufgabe, welche der Verfasser sich gestellt, ist, nach meinem Urtheile, in recht befriedigender Weise gelöst.

Die Grammatik soll, so orientirt uns das Vorwort, dem Anfänger das Wesentliche aus der Elementar- und Formenlehre bieten, und zugleich mit den wichtigsten Regeln der Syntax ihn bekannt machen; sie soll ein Schulbuch für das Gymnasium sein, welches mit der möglichsten Kürze (91 Paraprahen auf 115 Seiten) die nothwendige Gründlichkeit vereinigt, und die Mitte hält zwischen den vollständigen Lehrbüchern von Rödiger, Ewald, Nägelsbach und den kurzen Anleitungen von Kaulen u. a. Es ist somit der praktische Gesichtspunkt, von welchem der Verfasser sowohl in der Auswahl und Beschränkung des Lehrstoffes wie in der Anordnung und Behandlung desselben ausgeht. Demgemäß sind die wich-

tigsten Gesetze, nach welchen die Sprachbildungen erfolgen, in kurz gefaßten, bestimmt lautenden Regeln ausgesprochen — ein bei einem Schulbuche nicht zu unterschätzender Vorzug. In gleicher Weise sind mancherlei Formbildungen, welche andere Grammatiken in Anmerkungen mittheilen oder nur nebenbei angeben, in bestimmten Regeln formulirt. Zu den von B. in dem Vorwort angegebenen §§. kann man hinzufügen die Regeln über die Bildung des Imperfectums der Verba med. E. und med. O., die Verbindung des Accusativzeichens את mit Suffixen, welche z. B. bei Rödinger in die Anmerkungen verwiesen sind. Einzelne abweichende Nominal- und Verbalformen, deren Kenntniß auch dem Anfänger nothwendig oder doch wünschenswerth ist, sind in den seltenen jedesmal kurzen, Anmerkungen hervorgehoben.

Wenn der Verfasser ferner abweichend von der Mehrzahl der Grammatiker die Lehre vom Nomen (Adjectivum, Zahlwort) der Lehre vom Verbum voranstellt, so kann man dieser Anordnung vom praktischen Standpunkte aus nur zustimmen; in den mehr als dreißig Jahren, welche ich Hebräischen Unterricht ertheile, habe ich diesen Weg eingehalten; im 2. und 3. Jahre, bei der Wiederholung der Formenlehre, wird die sachlich richtigere systematische Behandlung, welche das Verbum voranstellt, mit obiger zweckmäßig vertauscht.

Bemerkenswerthe Ausdrucksweisen und Construktionen, deren Kenntniß dem Anfänger unentbehrlich ist, und welche in der Formenlehre nicht eingeschaltet werden können, sind zweckentsprechend in einer besondern Abtheilung (VI.) in sieben Paragraphen hinzugefügt.

Ich erlaube mir einige Wünsche, allerdings von

untergeordneter Bedeutung, auszusprechen. In der Lehre vom Nomen sollte bemerkt sein, daß eine bedeutende Anzahl von Masculinis den Plural auf ות, viele Feminina denselben auf ים. bilden. Es würde sich empfehlen, die am meisten vorkommenden Nomina der einen wie der andern Klasse anzufügen. Vgl. Friedlaender, scholae Hebraicae minores Fasc. I. — In der Behandlung der unregelmäßigen Verba scheint mir die Scheidung in verba contracta und quiescentia der Methode des Verfassers vorzuziehen.

Das Buch, um die kurze Besprechung in einem Gesammturtheile abzuschließen, erweist sich als ein Ergebniß langjähriger Erfahrung und sorgfältiger Arbeit; der Ausdruck ist überall bemessen und correct. Dabei ist die Ausstattung sehr zufriedenstellend; der Preis, 1½ Mark, mäßig. Möge die Grammatik bei den Berufsgenossen eine freundliche Aufnahme finden, und der geehrte Verfasser sich ermuntert fühlen, sein vorbereitetes Uebungsbuch bald erscheinen zu lassen.

Prof. Dr. Schubach, Religionslehrer in Coblenz.

11.

J. H. A. Ebrard, Dr. ph. et th. Apologetik. Wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums. 2 Bde. Zweite verbesserte Auflage, Gütersloh. Druck und Verlag von C. Bertelsmann, 1878. 1880 S. XVI. 462 und XII. 596.

Der erste Band des Ebrard'schen Werkes vertheidigt das Christenthum gegen die Angriffe der Philosophie, Naturwissenschaft und Moralstatistik. Der zweite Band, mit dessen Besprechung wir uns hier ausschließlich beschäftigen wollen, beleuchtet vorzugsweise Religionsgeschichte und

Sprachwissenschaft vom Standpunkte der Apologetik. Es ist unstreitig ein ganz immenser Schatz von Wissen und Gelehrsamkeit, den der Verf. hier niedergelegt hat. Das Pantheon der Inder, Perser, Griechen, Aegypter, die Götter der heidnischen Semiten, der Mongolen, Malaien, Polynesier, kurz die religiösen Anschauungen und Ideen der gesammten heidnischen Völkerwelt weiß E. vor die Augen des Lesers zu führen, originell und scharfsinnig die Masse des positiven Stoffes sichtend, durchdringend und deutend.

Im ersten Kapitel behandelt E. die Religion der „arischen Inder". In der Anordnung der Hauptperioden indischer Religionsentwicklung schließt er sich an Max Müller an und unterscheidet demnach eine Periode der ursprünglichen Vedareligion „(etwa 1800—1400 v. Chr.), eine „Indra-Periode" (etwa 1400—1000 v. Chr.), eine „Periode des Brahmanismus" (1000—600 v. Chr.) und schließlich eine „Periode der Schulgelehrsamkeit". Die ursprüngliche Vedareligion kennt zwar eine Mehrzahl von Göttern, aber eigentlich nur von Gottes-Namen, denn sie denkt sich ihre Götter „nicht als disparate Individuen neben einander, sondern als *πρόσωπα* des Einen, unsichtbaren, heiligen Gottes, als verschiedene Offenbarungsweisen, in denen der Eine sein unendlich reiches Wesen manifestirt, und in deren jeder er wieder der höchste — der Eine Gott ist" (S. 15). In der zweiten Peride tritt Indra, der Schlachtengott, in den Vordergrund, und mit seinem Kulte geht Hand in Hand die Entwicklung des eigentlichen Polytheismus, in dem Sinn daß die Götter, welche vordem nur Namen des

Einen Gottes waren, „nun als selbstständig neben einander existirende Wesen erscheinen" (S. 27). Die Lieder dieser Periode charakterisirt besonders auch „ein eudämonistisches Bitten um nur irdische Güter" (a. a. O.) Mit der Indra-Periode schließt die indische Volksreligion ab; was nachher folgte, war zum guten Theile Philosophie und Spekulation.

Mit Recht findet der Verf. in den ältesten Liedern des Veda die Spuren des Monotheismus, die sich in den späteren Hymnen mehr und mehr verflüchtigten und schließlich einem ausgebildeten Polytheismus Platz machten So sehr wir hierin den Aufstellungen E's unsere Anerkennung zollen müssen, so bedauern wir die Einzelheiten seiner Ausführung nicht in derselben Weise billigen zu können. Ein Mangel sind vor allem die vielen falschen Schreibungen. Es sind freilich zum guten Theil Druckfehler, wie atars statt ātars, bhāga statt bhaga, viçvamād statt viçvasmād, Vaisischta statt Vasischṭa; immer wird Ardschaman statt Aryaman, fast immer Usha statt Ushas geschrieben u. s. w. Daß die fehlerhafte Schreibweise āditi (statt aditi) absichtlich ist, geht hervor aus der Etymologie dieses Wortes (S. 13), wornach E. es von ādi „Anfang" herleiten will. Es braucht nicht bemerkt zu werden daß diese Ableitung unstatthaft ist, denn ādi, ein spätes Wort, kommt im Veda noch gar nicht vor [1]).

Besonders auffallen müssen die unzutreffenden und willkührlichen Uebersetzungen vedischer Lieder, welche der

1) Das Petersb. Wörterb. erklärt aditi „die Unendlichkeit" als Zusammensetzung aus dem privativen Präfixe a und der Wurzel dā 4 „binden": „also: Ungebundenheit, Schrankenlosigkeit."



Verf. seinen Lesern bietet S. 18 gibt er eine Uebersetzung des schönen Varunaliedes VII 86. In V. 6 entschuldigt der Sänger seine Verirrungen vor dem Gotte. E. nun übersetzt: „Es war nicht unser eigenes Thun, o Varuna; es war unfreiwillig; es war ein vergiftender Zug, es war Leidenschaft, Schicksal, Gedankenlosigkeit." Daran knüpft sich sodann S. 20 eine weitgehende Schlußfolgerung daß „der vedische Sänger gar zu sehr geneigt sei die Schuld seiner Sünden nur auf die Erbsünde zu schieben und sie damit zu entschuldigen". Nun ist in dem Verse allerdings von einem „vergiftenden Zuge" die Rede, aber von einem Zuge ganz anderer Art als der Verf. wohl sich denken mag. Die Stelle lautet ganz wörtlich: „Nicht ist (war) das eigener Wille, o Varuna, die Bethörung ist (war) es, die Sura (ein berauschendes, branntweinartiges Getränke), der Zorn, der Würfel, der Unverstand." — I 25, 4 übersetzt E. also: „Nimm hinweg deine niederwärtsgeschlagene Geißel; ich bin nur begierig, Heil zu gewinnen, wie Vögel (begierig sind) nach ihren Nestern". (S. 19). Man kann über die Wiedergabe des Verses wegen des Wortes vi-manyu (nach dem Petersb. Wörterb. und Graßmann: „Wunsch, Sehnsucht", nach Ludwig: „Feind") im Zweifel sein, aber wie man die E'sche Übersetzung herausinterpretiren soll, ist in der That schwer zu erklären. Wird vi-manyu in der erstbezeichneten Bedeutung gefaßt, so lautet der Vers: „Denn fort fliegen meine Wünsche zur Gut-Erlangung, wie Vögel zu den Nestern". [1]) — VII. 32,1

---

1) Bei Ludwig: „Denn (hinwegfliegen ja meine Feinde) das Gute zu befördern [dagegen] fliegen [andere] gleichsam wie Vögel zu ihren Nestern her".

soll nach E. lauten: „Laß nicht Einen deiner Anbeter dich missen, uns ferne bleibend." (S. 20). Der wahre Sinn aber ist: „Nicht mögen doch Betende (d. h. andere Betende außer uns) dich ferne von uns zurückhalten!" eine naive Bitte, wie sie im Veda öfters wiederkehrt. Ganz besonders ist es aber der zweite Vers dieses Indra-Liedes, in welchem E. den ursprünglichen Sinn geradezu umkehrt. Er übersetzt:" „Für die die hier zu dir beten, setze dich zu ihrem Trankopfer, wie Fliegen sich um den Honig setzen". S. 21 wird dann auf die Depravation der Gottesidee hingewiesen, welche sich in diesem Verse verrathe. Ueber eine Reihe vedischer Indra-Lieder könnte E. diesen Tadel mit Recht aussprechen. Aber hier thut er dem alten Sänger Vasischta in der That Unrecht: Denn der Vers muß in wörtlicher Üebertragung lauten: „Denn diese da die dir die Andachtsfeier bereiten, sitzen bei dem Safte (Trankopfer), wie Fliegen bei dem Honig". In V. 9 desselben Liedes sagt der Sänger: „Nicht sind die Götter für den Kargen". Und nach E. soll das heißen: „Götter lassen nicht mit sich spielen". — In den Agni-Liedern erhält der Gott häufig den Beinamen Jātavedas (entweder: „die Wesen kennend" [W. vid wissen] oder: [von W. vid finden] „die Wesen besitzend"), so auch in VIII. 11,3, wo E. „o wallender Gott" übersetzt und in Parenthese hinzufügt: Jātadēva. Selbst wenn letzteres Wort wirklich im Texte stände, könnte es jedenfalls seiner ganzen Zusammensetzung nach nicht einen „wallenden Gott" bedeuten.

Angesichts solcher Inkorrektheiten wundern wir uns in der That warum der Verf. sich nicht entschließen mochte, in der zweiten Auflage einfach die Übersetzung

eines Spezialisten auf vedischem Gebiete je in seinen Text aufzunehmen. Das wäre er seinen Lesern schuldig gewesen, zumal gerade in den letzten Jahren zwei Rigvedaübersetzungen von hervorragenden Fachmännern (Graßmann, Ludwig) edirt worden sind. Übrigens dürfen wir nicht unterlassen hinzuzufügen daß der Verf. in den folgenden Abschnitten bezüglich des Textes der orientalischen Religionsbücher vorsichtiger ist und nicht versäumt, jeweils die Autorität der betreffenden Fachmänner zu Rathe zu ziehen. Gleich das zweite Kapitel, der Avesta-Religion gewidmet, wird deßhalb niemand, der sich mit apologetischen Studien beschäftigt, ohne reiche Frucht lesen. Einige Versehen, (Druckfehler wie Khoda-Avesta statt Khorda-Avesta, gahandar statt gahanbār, Gleichsetzung von altbaktr. ashi mit ind. ushas[1]) verschwinden bei der geistvollen und scharfsinnigen Durchdringung und Verarbeitung des Ganzen.

Aus den folgenden Partien möchten wir nur noch kurz die Art und Weise berühren wie der Verfasser die Resultate der vergleichenden Sprachwissenschaft für apologetische Zwecke zu verwerthen versteht. E's ausgebreitetes Wissen auf linguistischem Gebiete verdient alle Anerkennung; daß der Verf. in seinen sprachlichen Forschungen auch methodisch zu Werke geht, dafür zeugt insbesondere der sehr instruktive Paragraph 245 „über die Gesetze der Umwandlung der Sprachen und Sprachgebiete", ebenso der S. 245 aufgestellte Kanon für Ver-

1) Das altbaktr. ashi entspricht lautlich dem vedischen riti, wie amesha vedischem amrita. Das etymologische Korrelat des indischen ushas ist vielmehr ushanh.

gleichung des arischen und semitischen Sprachstammes: „Es ergibt sich als oberster methodologischer Kanon daß man in erster Linie aus der Menge der synonymen semitischen Wortstämme die semitische Grundwurzel eruiren muß, um eine ihr verwandte arische Grundwurzel zu finden und aus beiden auf die Gestalt der den beiden Grundwurzeln vorangegangenen Urwurzel zu schließen". Freilich wäre zu wünschen gewesen daß dieses Prinzip auch in der Vergleichung der arischen Sprachen mit zweifelhaft arischen und turanischen Idiomen immer konsequente Anwendung gefunden hätte, wenigstens so weit es die arische Seite betrifft. Denn baskisch edea (S. 209) und finnisch edes (S. 255) wären doch wohl nicht mit griech. ἡδύς zu vergleichen, sondern mit dem indogermanischen Grundstamm (svadu), der sich bei diesem Worte ja leicht und mit Sicherheit rekonstruiren läßt. Dieselbe Methode hätte den Verf., glauben wir, auch abhalten sollen, bask. al, ahal, ahala „Kraft, können, vermögen" mit griech. ζῆλος zusammenzustellen, da letzteres höchst wahrscheinlich auf Wurzel yas zurückgeht, also λο nur Suffix ist.

Wir können das E'sche Werk, eine wahre Rüstkammer der Apologetik, nicht aus der Hand legen ohne tiefes, aufrichtiges Bedauern für den Gelehrten, der mit seinem reichen Wissen für die Vertheidigung der christlichen Wahrheit eingetreten ist und doch die abenteuerlichsten Vorurtheile über die Kirche Jesu Christi nicht zu überwinden vermocht hat. An einigen, allerdings seltenen Stellen des umfangreichen Werkes verräth der Verfasser eine wahre Gespensterfurcht vor der „Papstkirche". So S. 80, wo die Betrachtung des Parsismus ihm folgenden gehässigen Vergleich nahe legen mußte: „Hierin

[in der äußerlichen Auffassung der Sündentilgung] wie in seinem entschiedenen Hasse gegen das Evangelium bietet er [der Parsismus der Sasanidenzeit] ein auffallendes Analogon der Papstkirche dar". Neben vielem andern hat diese gesuchte Zusammenstellung auch das Ungereimte daß jene armenischen und syrischen Christen, durch deren Verfolgung die sasanidischen Tyrannen sich an die Seite der „Papstkirche" gestellt haben sollen, allen Institutionen der „Papstkirche" von ganzem Herzen zugethan waren, zumal dem von E. so verabscheuten „Heiligenwesen der römischen Kirche". Zudem, sobald die Syrer sich von der Gesammtkirche getrennt hatten und Nestorianer geworden waren, begann die Wuth der sasanidischen Verfolger nachzulassen. Alles Maß von religiöser Unduldsamkeit und fanatischer Polemik übersteigt aber folgende Auslassung: „Als in den Reformatoren der Paulus redivivus diesem zugleich kreaturvergötternd-paganistischen, wie judaistischgesetzlichen System entgegentrat mit dem evangelischen Zeugniß, da verstockte und verbiß sich der römische Stuhl vollends, übernahm in den grausamen Verfolgungen des Evangeliums (in Spanien, Frankreich, Holland, Italien, Ungarn, anfangs auch in Großbritannien) die Rolle die einst die Heidenwelt gespielt hatte, und producirte in der diabolischen Arglist des Jesuiterordens und anderer Werkzeuge eine sittliche Pest, dergleichen das Heidenthum keine gekannt hatte. Die Fäulnißprodukte eines durch Lüge zersetzten Christenthums müssen ja nothwendig giftiger und schrecklicher sein als die des Heidenthums. Salpetersaures Kali gibt Salpeter, aber salpetersaures Silber gibt Höllenstein. Nur Wahnwitz kann die widerlichen Erscheinungen des

Papismus dem „Christenthum“ oder — noch alberner! — der „Religion“ in abstracto zur Last legen.“ (S. 588. 589.)

Die römische Kirche muß unter Ebrard's richtender Feder genau dasselbe Schicksal erfahren, wie der Vedendichter Vasischta. In harmloser Naivität hat der alte Barde seine indra-verehrenden und soma-liebenden Stammesgenossen mit den Fliegen verglichen, die sich lüstern um den süßen Honig sammeln. Flugs kehrt der Sanskritist E. den Gedanken des Dichters um: Indra, der Gott, muß die Rolle seiner Verehrer übernehmen, der treuherzige Sänger aber eine Lektion sich gefallen lassen ob seines unwürdigen Vergleiches. So hat denn auch der Kirchenhistoriker Ebrard, von wunderlichen Vorurtheilen irregeleitet, sich ein Album über die Institutionen der römischen Kirche zurecht gemacht, voll von Teufelsfratzen und götzendienerischem Treiben und ergießt nun die ganze Schale seines Zornes über diese widerlichen Spuckgestalten. Aber was der ernste Apologet n beklagenswerthem Irrthum bekämpft, das ist nur ein Phantom, nicht die römisch-katholische Kirche mit ihren Institutionen.

Vetter.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. Linsenmann, D. Funk und D. Schanz,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Dreiundsechzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1881.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Von der objektiv-theoretischen Beweisbarkeit und von den Beweisen des Dasein Gottes.

Von H. Roderfeld,
Kaplan ad S. Andream in Halberstadt.

II.

§ 1. Wie die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß überhaupt, so gestaltet sich auch die Lehre von den wissenschaftlichen Beweisen für Gottes Dasein nach der Erkenntnißtheorie, welche zu Grunde gelegt wird. Die aristotelischen Scholastiker, welche die Erkenntniß Gottes lediglich aus sinnlicher Erfahrung und schlußfolgerndem Denken entstehen lassen, lehren, daß „die Gottesbeweise stringente Beweise" seien, welche „eine volle vernünftige Gewißheit begründen" (vgl. Heinrich, Dogm. Theol. III. S. 211). „Aus dem Dasein und der Kontingenz der Dinge folgt mit Nothwendigkeit das Dasein Gottes als ihrer absoluten Ursache. Die Vernunft kann

daher an und für sich das Dasein Gottes aus den Geschöpfen mit vollkommener Gewißheit beweisen" (ib. S. 209). Dieser Auffassung gemäß wird dann weiter behauptet: „Dagegen sind alle jene Theorien als mehr oder weniger irrig und in Irrthum führend gänzlich zu meiden, welche . . . zwar eine natürliche Gewißheit der Existenz Gottes behaupten, diese aber lediglich . . . auf ein unmittelbares freiwilliges Fürwahrhalten oder einen sogenannten natürlichen Glauben gründen, wenn sie auch immerhin die Gottesbeweise irgendwie gelten lassen, nicht aber als an und für sich kräftige Beweise, sondern insofern als sie dazu dienen sollen, unser unmittelbar gewisses Gottesbewußtsein für das reflexive Denken zu vermitteln, während sie ohne jenes unmittelbar gewisse Gottesbewußtsein nicht im Stande seien, den Pantheismus zu überwinden" (ib. S. 171). Daß diese Behauptung besonders gegen Professor Dr. J. v. Kuhn gerichtet ist, ergibt sich aus der hierzu gehörenden längeren Anmerkung, in welcher einige Stellen aus den Werken Kuhn's angeführt und kritisirt werden mit den einleitenden Worten: „So ein geistvoller und der Kirche treu ergebener Theologe" (ib. S. 171 ff.).

Indeß läßt sich nach unserer Ansicht in überzeugender Weise darthun, daß ebenso wie in der Lehre von der Gotteserkenntniß im allgemeinen, in der Lehre von den wissenschaftlichen Beweisen Gottes die von Kuhn entwickelte platonisch-patristische Theorie sachlich und wesentlich mit der aristotelisch-scholastischen übereinstimmt, und die Differenzen nur rein formelle, theoretische Fragen betreffen. Diese inhaltliche Uebereinstimmung und formelle Verschiedenheit der beiden Richtungen tritt bereits

hervor bei den Fragen, welche sich im allgemeinen auf die wissenschaftliche Beweisbarkeit des göttlichen Daseins beziehen und vor der Entwicklung der einzelnen Argumente zu beantworten sind. Zunächst handelt es sich um die Frage nach dem Zweck und der Bedeutung der Gottesbeweise, oder genauer nach dem Verhältniß des Vernunftglaubens zu der wissenschaftlichen Gotteserkenntniß.

Wie schon im Anfang der Abhandlung hervorgehoben ist, muß man zwischen der Lehre von den Quellen und dem Verlauf der natürlichen Gotteserkenntniß einerseits, und der wissenschaftlichen Beweisführung für Gottes Dasein andererseits oder zwischen „Gott erkennen" und „Gottes Dasein beweisen" unterscheiden. Während auf dem gemeinmenschlichen Standpunkte die Erkenntniß des Daseins Gottes und die elementare Erkenntniß seines Wesens zusammenfallen, spaltet sich die wissenschaftliche Gotteserkenntniß in die wissenschaftliche Nachweisung des Daseins Gottes und in die wissenschaftliche Entwicklung und Erklärung des Wesens Gottes, seiner Eigenschaften und Vollkommenheiten. Auf die Wesenserkenntniß haben wir hier nicht näher einzugehen. Was aber die wissenschaftliche Beweisführung betrifft, so hat sie den Zweck, ein entwickeltes, rein objektives, theoretisches Wissen der Gründe für Gottes Dasein zu bewirken. Demnach ist das Verhältniß der gemeinmenschlichen zur wissenschaftlichen, philosophischen Gotteserkenntniß dasselbe, wie es im allgemeinen in Bezug auf die höheren Vernunftwahrheiten nach platonischer Lehre dargestellt wird.

Die unmittelbare Ueberzeugung der höheren Wahrheiten oder der Vernunftglaube überhaupt ist diejenige

Form, in welcher alle Menschen ohne Rücksicht auf gelehrte Bildung, Gelehrte und Ungelehrte, die höheren Wahrheiten besitzen und für das praktische Leben, zur Erfüllung ihrer Lebensaufgabe, zur steten Vervollkommnung ihrer geistig-sittlichen Persönlichkeit verwerthen. Die objektive wissenschaftliche Erkenntniß der höheren Vernunftwahrheiten hat hauptsächlich eine rein theoretische Bedeutung und ist eine Angelegenheit derjenigen verhältnißmäßig wenigen Personen, welche Kraft, Zeit und Uebung dazu besitzen. Daß es thatsächlich so ist, kann niemand leugnen; aber in der Erklärung der Gründe dieses Verhältnisses weichen die Aristoteliker von den Platonikern ab.

Nach letzteren entsteht die gemeinmenschliche Erkenntniß der religiösen Vernunftwahrheiten, wie im ersten Theile gezeigt ist, dadurch, daß das erkennende Subjekt die im eigenen Geiste angelegten Ideen derselben vor aller eigentlichen Reflexion empfindet und wahrnimmt und zugleich im Lichte derselben die äußere sinnenfällige Objektivität betrachtet. Durch diese fast gänzlich mühelos und unwillkürlich sich vollziehende geistige Thätigkeit gelangt der Mensch zum unmittelbaren Bewußtsein der Wahrheit, zum Vernunftglauben. Dieser ist ein subjektiv-praktischer, weil er in der vernünftig-sittlichen Natur des Menschen wurzelt; aber er ist nicht bloßes Gefühl, sondern vorzugsweise ein objektives Wissen. Darum ist er auch mit Denken, jedoch nicht mit eigentlicher Reflexion, mit bewußter Einsicht in die Ursachen und Gründe, wodurch dieser Vernunftglaube sich bildet, verbunden. Obwohl ferner der Vernunftglaube nicht alle Momente, welche in jedem Begriffe der einzelnen Wahr-

heiten enthalten sind, zugleich mit dem Bewußtsein ihrer Realität umfaßt, so enthält er doch eine Erkenntniß der wesentlichen Momente, eine elementare Erkenntniß des Begriffs und Wesens der Wahrheiten. Da aber jeder Mensch das natürliche Bestreben hat, über sein unmittelbares Bewußtsein der Wahrheiten nachzudenken, so ist jeder in der Bildung des Geistes einigermaßen fortgeschrittene Mensch im Stande, mehr oder weniger die objektiven Gründe für seinen Vernunftglauben zu erkennen und die Wahrheiten in immer angemessenere Form zu fassen und näher zu erklären.

Von dieser vorzüglich praktischen Zwecken dienenden, populären Erkenntniß und Wissenschaft muß die Philosophie als rein objektive, theoretische und systematische Wissenschaft der religiösen Vernunftwahrheiten unterschieden werden. Diese letztere sucht durch streng methodisches Forschen die angemessenste begriffliche Form, eine möglichst objektive Bewährung und Begründung und eine vollständige Explicirung der betreffenden Wahrheiten zu erreichen. Durch das philosophische oder mittelbare Wissen wird „ein anderes Wissen derselben Wahrheit, ein Wissen, von dem der Geist im Zustande der unbefangenen Gläubigkeit nichts weiß, und für das er auf diesem Standpunkte auch gar kein Bedürfniß hat, geschaffen und zu dem Glauben hinzugebracht. Die Wahrheit ist beiden gemein. . . . Wenn der menschliche Geist, durch seine Natur als denkender Geist dazu aufgefordert, das Gebiet der Erkenntniß (sc. der wissenschaftlichen Erkenntniß) der Wahrheit betritt, so wirft er sich Fragen auf oder stellt sich Aufgaben, die ihn an und für sich in der Unmittelbarkeit seines Daseins,

Wesens und Lebens nicht interessiren, die ihm nur insofern sich aufdringen, als er auf sich selbst reflektirt, als er aus sich (aus der Totalität seines Seins und Wesens) heraustritt und nach dieser besonderen Seite als denkender Geist sich manifestiren will" (Kuhn, Dogm. S. 246, 2. Aufl.). „Auch die Philosophie verdankt ihren Ursprung nicht einem Zwiespalt des menschlichen Geistes mit sich selber, nicht einem Zerfallensein mit des Geistes ursprünglichen und unmittelbaren Ueberzeugungen; nicht indem er sich von ihnen zurückzieht, sie aufgibt, fallen läßt oder gar flieht und haßt, sondern damit, daß er in der Kraft des Interesses, das sie für ihn haben, auf sie denkend eingeht und ihre Wahrheit zu erkennen sucht, betritt er in Wahrheit das Gebiet der Weisheit, d. h. des Wissens der höchsten, das menschliche Leben über das thierische erhebenden und es zu einem unveränderlichen und göttlichen umschaffenden Wahrheiten; denn die Philosophie ist, was ihr Name sagt, Liebe zur Weisheit, nicht Zweifelsucht oder zweifelnde Wahrheitssucht" (ib. S. 248).

Diesem Verhältnisse des Vernunftglaubens zum philosophischen Wissen überhaupt entsprechend, besteht die wissenschaftliche Nachweisung des Daseins Gottes insbesondere darin, daß die Wahrheit und Realität des elementaren Gottesbegriffs, wovon das gemeinmenschliche Bewußtsein unmittelbar und unzweifelhaft überzeugt ist, durch rein objektive, theoretische Gründe bewiesen wird. „Der Beweis des Daseins Gottes hat den Inhalt der Gottesidee zum Gegenstande. Denn darin besteht ja eben die Bedeutung und der Zweck dieses Beweises, daß der denkende Geist auf dem Wege rein objektiver und theo-

retischer Erforschung der Wahrheit, auf dem Weg der Wissenschaft darüber sich Gewißheit verschaffen will, wie es mit der Wirklichkeit des Wesens, das man Gott nennt, sich verhalte, daß er sich darüber vergewissern will, ob der gemeine Glaube an Gott eine objektiv begründete Vernunftwahrheit oder nur ein weit verbreitetes Vorurtheil, ein auf Ueberlieferung (deren Ursprung unnachweisbar) beruhende fromme Meinung sei" (Kuhn, Dogm. 2. Aufl. S. 697). Demnach wird das Subjekt durch die methodische Entwicklung der objektiven Gründe für Gottes Dasein in den Stand gesetzt, seine unmittelbare persönliche Ueberzeugung sich selbst und andern gegenüber zu rechtfertigen, als objektiv wahr zu beweisen. Da aber die unmittelbare Ueberzeugung den höchsten (natürlichen) Grad der Gewißheit besitzen kann, so hat die wissenschaftliche Beweisführung in erster Linie nicht die Aufgabe, die Gewißheit der unmittelbaren Ueberzeugung zu verstärken oder zu verdrängen und an deren Stelle die rein objektive wissenschaftliche Gewißheit zu setzen. Vielmehr können beide Arten des Bewußtseins, Vernunftglaube und gelehrtes, durch objektive Beweise vermitteltes Wissen, in demselben Subjekte neben einander bestehen. Dieses ist selbst dann der Fall, wenn der Vernunftglaube in Bezug auf die praeambula fidei, also mit Einschluß des Daseins Gottes, durch die übernatürliche Offenbarung und Gnade zu dem übernatürlichen Glauben erhoben wird, wonach die Wahrheit nicht mehr auf das Zeugniß und die Auktorität der eigenen Vernunft, sondern ausdrücklich auf die Auktorität Gottes hin unzweifelhaft für wahr gehalten wird. Die Gründe aber, warum und inwiefern der positive christliche Glaube an die praeambula fidei mit

dem gemeinen und dem wissenschaftlichen Wissen derselben zusammen bestehen kann, werden später näher entwickelt werden.

Die aristotelische Theorie vermag keine bestimmte und befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Verhältniß des unmittelbaren Bewußtseins zu dem mittelbaren Wissen zu geben. Da nach dieser Theorie alle, auch die unwillkürliche, gemeinmenschliche Erkenntniß der Vernunftwahrheiten lediglich auf vernünftiger Schlußfolgerung und objektiver Evidenz beruht, so kann der Unterschied zwischen beiden Erkenntnißweisen nur darin bestehen, daß die Beweise bei der wissenschaftlichen Erkenntniß eine mehr systematische Form und eine größere Entwicklung und Vollendung besitzen, als dies bei der gemeinen Erkenntniß der Fall ist. Diese Auffassung ergibt sich in der That aus folgenden Aeußerungen des Mainzer Theologen Dr. Heinrich: „Die Frage, ob die menschliche Vernunft, um vom Dasein Gottes Erkenntniß und Gewißheit zu erlangen, irgend eines Beweises bedürfe, ist unbedingt zu bejahen" (Dogm. Theol. III. S. 163). „Das natürliche Wissen von den praeambula fidei . . . ist Gelehrten und Ungelehrten gemeinsam; jenes beruht für beide auf Evidenz und vernünftiger Schlußfolgerung, nur die Vollkommenheit der Erkenntniß ist für beide verschieden" (ib. S. 174 Anm.). „Noch sei daran erinnert, daß die natürliche, einfach menschliche Gewißheit der gesunden Vernunft sich an sich von der wissenschaftlichen Gewißheit durch nichts als durch den verschiedenen Grad der Einsicht unterscheidet". (ib. S. 212 Anmerk. 1.) Zwar gibt Heinrich zu, daß „zur Erlangung der natürlichen Gewißheit von Gottes

Dasein ein förmlicher wissenschaftlicher Beweis nicht nothwendig" ist (ib. S. 163). Ebenso erklärt er die Hermesianische Meinung für falsch, insofern nemlich dieselbe „den positiven Zweifel an Gottes Dasein bis zur Ueberwindung desselben durch den completen wissenschaftlichen Beweis für zulässig erklärt". Sofort jedoch behauptet Heinrich weiter: „Das ist aber . . . etwas ganz Anderes, als die auch bei der unbefangenen natürlichen Gotteserkenntniß durch die einfachen, Allen naheliegenden Beweise vermittelte Erkenntniß des Daseins Gottes" (ib. III S. 186 Anmerk.). Die Möglichkeit des Irrthums und Zweifels rücksichtlich der Erkenntniß der praeambula fidei führt Heinrich zunächst auf die „Schwäche und Fehlerhaftigkeit des menschlichen Erkennens und Denkens" zurück (vgl. oben I. Thl. S. 141). „Gerade weil das Dasein Gottes eines Beweises bedarf und dieser Beweis im Gebiete übersinnlicher Wahrheiten sich bewegt, ist Zweifel und selbst Leugnung für den möglich, der die Prämissen des Beweises und die Concludenz der Schlußfolgerung nicht genügend einsieht. Dies ist aber nicht etwa vorzugsweise bei Ungelehrten der Fall, deren gesundem Verstande vielmehr die populären Gottesbeweise, wie die Erfahrung zeigt, klar einleuchten; sondern vorzugsweise bei solchen Gebildeten und Gelehrten, deren Denken durch falsche Grundanschauungen und durch sophistische Argumentationen verkehrt ist" (ib. III S. 213).

Diesen Behauptungen gegenüber geben wir als unleugbare Thatsache zu, daß die „populären Gottesbeweise den Ungelehrten oftmals besser und klarer einleuchten als den Gelehrten. Aber der Grund dieser Thatsache läßt sich nur darin finden, daß oft der Ungelehrte für diese

Wahrheiten in geistig-sittlicher Beziehung disponirter, empfänglicher ist als der Gelehrte, und daß somit die wirkliche Ueberzeugung und Gewißheit von der im Geiste lebenden Gottesidee abhängt. Denn wenn die Beweisgründe nichts anderes voraussetzen als gesunde Sinne und logisch denkenden Verstand, wie es bei den für das religiös-sittliche Leben indifferenten Wissenschaften, namentlich bei der Mathematik der Fall ist, dann müßten offenbar die streng systematisch und vollständig entwickelten wissenschaftlichen Beweise bei allen Menschen ohne Ausnahme und unter allen Umständen eine viel stärkere und gewissere Ueberzeugung von Gottes Dasein bewirken als die „populären" Beweise. Demnach unterscheidet sich der gemeinmenschliche oder populäre Standpunkt von dem objektiv-wissenschaftlichen nicht so sehr dem Grade als der Art nach. Jener verfolgt hauptsächlich praktische Zwecke, dieser rein theoretische. Obwohl die objektiven Beweise, welche auf dem praktischen Standpunkte geführt werden, in formeller, wissenschaftlicher Beziehung mangelhaft und unzureichend sind, so erscheinen sie dennoch als durchaus überzeugende und sichere Beweise, weil sie unbewußter Weise durch die subjektive Gottesidee gleichsam ergänzt werden. Diese ist wie ein Licht, durch welches die populären Beweise „einleuchtend" werden. Auf dem theoretischen Standpunkte dagegen werden alle subjektiven Elemente unberücksichtigt gelassen und nur die rein objektiven Argumente in möglichst wissenschaftlicher Form entwickelt, um so eine allgemein gültige wissenschaftliche Vermittlung des populären Bewußtseins zu bewirken.

Trotzdem übrigens die aristotelische Theorie consequent die Anerkennung fordert, daß die gemeine und die

wissenschaftliche Erkenntniß nur dem Grade der Einsicht nach sich unterscheiden, finden wir bei neueren Theologen solche Ansichten von dem Verhältnisse der unmittelbaren zur wissenschaftlichen Ueberzeugung, welche dem platonischen Standpunkt vollständig entsprechen.

Indem z. B. Scheeben dem betreffenden Paragraphen (§ 62) seines Handbuchs der Dogmatik die Ueberschrift: „Die Vermittlung der Gewißheit oder der Beweis des Daseins Gottes“ gibt, deutet er schon an, welchen Zweck er den Gottesbeweisen zuerkennt. Unter Nummer 29 desselben Paragraphen spricht er seine Auffassung in folgender Weise aus: „Wenn das Dasein Gottes eines Beweises bedürftig ist, so folgt daraus doch nicht, daß die Gewißheit desselben nur das Resultat eines ... reflexbewußten und wissenschaftlich entwickelten Beweises sein könne, oder daß seine Gewißheit von der Vollkommenheit der wissenschaftlichen Form des Beweises abhänge. ... Die wissenschaftlich entwickelten Beweise haben nicht erst die Gewißheit vom Dasein Gottes dem Menschen beizubringen, sondern bloß die bereits vorhandene deutlicher und allseitiger zu bestätigen. Weil ferner der Beweis in seiner ursprünglichen Gestalt gleichsam als eine demonstratio ad oculos auftritt und in den tiefsten Tiefen der vernünftigen Natur des Menschen seinen Widerhall findet, so begründet er in dieser Gestalt eine Ueberzeugung, die stärker und unantastbarer ist, als jede künstlich erzeugte Ueberzeugung, und daher auch durch kein wissenschaftliches Bedenken erschüttert werden darf“ (S. 474 f).

In ähnlicher Weise erklärt Gutberlet das Verhältniß des unmittelbaren Gottesbewußtseins zu den

wissenschaftlichen Beweisen, indem er sagt, daß „unsere gesammte wissenschaftliche Gotteslehre nur eine Rechtfertigung Gottes, beziehungsweise unseres rein spontanen Gottesbewußtseins ist". Denn, so fährt er fort, „wenn es überhaupt nicht Aufgabe der Philosophie sein kann, die Gewißheit erst zu schaffen, sondern die natürliche Gewißheit zu begründen, zu vertiefen und auszudehnen, so muß insbesondere diese Wissenschaft sich bescheiden, die Gottesidee, welche dem Menschen in gewissem Sinne eingepflanzt (ἔμφυτος), angeboren, natürlich ist, nicht erst wecken zu wollen, sondern ihre Berechtigung nachzuweisen, ihren Inhalt genauer darzulegen und gegen Gegner und falsche Auffassungen sicher zu stellen" (Theodicee S. 1).

b) Bisher ist von dem Zweck und der Bedeutung der wissenschaftlichen Gottesbeweise im allgemeinen die Rede gewesen. Da dieselben aber Gegenstand sowohl der Theologie als der Philosophie sind, so muß untersucht werden, ob und inwiefern ein Unterschied zwischen den philosophischen und den theologischen Gottesbeweisen besteht. Die Philosophie sucht Wesen, Grund und Ziel alles Seienden methodisch zu erforschen und wissenschaftlich zu erkennen und muß daher vor allem nach dem letzten Grund und Ziel forschen und nachweisen, ob und daß ein solcher Urgrund und ein solches Endziel, das ist Gott, existirt.

Die Theologie dagegen ist die Wissenschaft des Glaubens und setzt die Wahrheit der einzelnen Glaubenslehren voraus. In Bezug auf die Gotteslehre ist nicht bloß dogmatischer Glaubenssatz, daß Gott durch das Licht der Vernunft aus den Geschöpfen erkannt werden könne, sondern es ist auch ein Dogma und „daher mit übernatür-

lichem Glauben anzuerkennen", daß Gott ist (Vatic. de fid. cp. 1; vgl. Heinrich, Dogm. Th. III, § 130 S. 18 ff.). Daraus folgt, daß die dogmatische Theologie als Glaubenswissenschaft das Dogma vom Dasein Gottes ebenso behandeln muß, wie die übrigen Dogmen der Kirchenlehre. Sie geht davon aus, daß Gott ist, daß das natürliche, blos vernünftige Gottesbewußtsein Wahrheit ist, und sucht zuerst aus den Quellen des Glaubens (Schrift und Tradition) darzuthun, daß die Lehre Christi und der Apostel den theistischen Gottesbegriff „nicht allein voraussetzt, sondern auch als integrirendes und allgemeines Moment in sich enthält". Alsdann muß die Dogmatik zu der spekulativen Beweisführung fortschreiten, das heißt zu der Bewährung des religiösen Bewußtseins aus der Vernunft (fides quaerens intellectum, credo ut intelligam). In Betreff der übernatürlichen Wahrheiten des Glaubens besteht die spekulative Aufgabe der Dogmatik hauptsächlich in der Nachweisung, daß dieselben trotz ihrer Uebernatürlichkeit und Unbegreiflichkeit mit der Vernunft und der vernünftigen Erkenntniß harmoniren, und alle Zweifel und Einwendungen unbegründet sind. Da aber das Dasein Gottes gleich den übrigen praeambula fidei nicht blos ein positiver Glaubenssatz, sondern auch eine Vernunftwahrheit ist und demnach die spekulative Dogmatik dieselben Gründe für Gottes Dasein aufstellen muß, durch welche die Philosophie die theistische Idee als objektive Vernunftwahrheit darthut, so scheint die Aufgabe der spekulativen Dogmatik in diesem Falle mit der Aufgabe und dem Verfahren der Philosophie zusammenzufallen und die spekulative Bewährung des Gottesbewußtseins nach der der Dogmatik eigenthüm-

lichen Methode unmöglich oder wenigstens überflüssig zu sein. Letzterer Ansicht huldigen in der That einige Theologen, namentlich Liebermann. Selbst bei Scheeben finden sich Sätze, die in jenem Sinne ausgelegt werden können. „Die Behandlung der natürlichen Gotteserkenntniß gehört an und für sich in die Philosophie" (Hdb. d. Dogm. S. 464). „Die ausführliche Entwicklung und Vertheidigung der Beweise für das Dasein Gottes überlassen wir der Philosophie, resp. der Apologetik" (S. 473).

Indeß läßt sich ein principieller Unterschied zwischen der dogmatischen und philosophischen Aufgabe nachweisen, und somit die Möglichkeit oder vielmehr die Nothwendigkeit, auch in der Dogmatik von der natürlichen Gotteserkenntniß zu handeln, rechtfertigen. In der dogmatischen Wissenschaft nemlich wird das Dogma als gewiß und wahr vorausgesetzt. Sie geht davon aus, daß Gott und zwar der wahre, persönliche, für sich seiende, der freie Urheber, Herr und Endzweck aller Dinge i st, und stellt sich die Aufgabe, die für diese Wahrheit sprechenden objektiven Vernunftgründe nachzuweisen, zu entwickeln und so die Wahrheit dem denkenden Geiste zu bewähren. Für die Dogmatik also ist es nicht fraglich, o b Gott sei, ob die theistische Gottesidee wahr sei, sondern sie hat zu erkennen, d a ß sie es sei.

Für die Philosophie ist weder der Inhalt der Idee des Absoluten von vorn herein in dem bestimmten Sinne des religiösen Glaubens gegeben, noch steht ihr die Wahrheit oder Realität derselben in irgend welchem Sinne von vorn herein fest; ihr Standpunkt ist insofern der der voraussetzungslosen, freien Erforschung und Erkenntniß der Wahrheit. Die Philosophie geht demnach weder von

dem bestimmten Inhalt der Idee des Absoluten noch von der Wahrheit derselben aus; diese ist ihr ein Problem, keine feste Voraussetzung. „Dem dogmatischen Wissen ist der Inhalt der Wahrheit gegeben und positiv verbürgt. Dem philosophischen Wissen dagegen ist er Gegenstand des Suchens und Untersuchens, wobei keine andere Auktorität und Bürgschaft anerkannt wird als die der Vernunft und ihrer denkenden Erkenntniß. Beide können in der Erkenntniß der Wahrheit zusammentreffen, in der Art ihrer Erkenntniß und der Bewährung derselben bleiben sie nothwendig verschieden" (Kuhn, Dogm., S. 537, 2. Aufl.).

Uebrigens ist auch das philosophische Erkenntnißverfahren kein absolut voraussetzungsloses, „denn jede Erforschung der Wahrheit muß, um formell vernünftig zu sein, einmal davon ausgehen, daß der menschliche Geist die Wahrheit erkennt — denn sonst gäbe es gar keine Gewißheit, also auch kein Wissen — sodann davon, daß die Wahrheit etwas Objektives ist, weil sie nur so die Wahrheit ist. . . . Damit ist die unmittelbare Wahrnehmung (die sinnliche und vernünftige) als das eigentliche Princip der Wahrheit, das Denken aber davon abhängig und als blos regulatives Princip gesetzt. Objektive Erfahrung und objektive Vernunft sind somit auch für die philosophische Erforschung der Wahrheit unumgängliche Voraussetzungen. Somit stehen sich Theologie und Philosophie wenigstens formell nicht diametral entgegen, und die theologische Erkenntnißweise des Absoluten hat ihren eigenthümlichen wissenschaftlichen Werth neben der philosophischen" (ib. S. 632 f.).

Indem also die Dogmatik zu den Beweisen für das

Dasein Gottes schreitet, setzt sie die Idee Gottes im Sinne des religiösen Bewußtseins und die Wahrheit derselben voraus und sucht zu erkennen, was die denkende Vernunft für die Erkenntniß derselben und ihre Bewährung zu leisten vermöge. Die Philosophie dagegen hat zwar auch von einem Gegebenen, von einem objektiven, dem Denken vorausgehenden, von ihm unabhängigen Grunde der Wahrheit auszugehen; aber sie setzt bei ihrem Forschen doch nicht die bestimmte durch das Christenthum beglaubigte religiöse Gottesidee als wahr voraus und geht nicht in dieser bestimmten Richtung vor. Vielmehr geht sie vom methodischen Zweifel aus und forscht und untersucht, welche von den verschiedenen formell möglichen oder thatsächlich vorhandenen religiösen Grundansichten, insbesondere, welcher von den verschiedenen Gottesbegriffen richtig sei und Realität habe. Daher wird von der Philosophie das Absolute in einem anderen als theistischen Sinne nicht von vorn herein abgewiesen. Wenn die Philosophie den wahren Sinn des Absoluten findet, wenn sie bei der wahren religiösen Gottesidee als Endergebniß der Forschung der Wahrheit anlangt, so geschieht dies nur nach Ueberwindung einerseits des Dualismus und andererseits des Monismus (vgl. l. c. S. 634).

c) Wir kommen nunmehr zu der wichtigen Controversfrage nach der Kraft und Gewißheit der Gottesbeweise. Hier tritt der formelle Unterschied zwischen der aristotelischen und platonischen Richtung am schärfsten hervor. Obwohl das volle Verständniß dieser Frage und die klare, unzweifelhafte Ueberzeugung, daß in der Beantwortung derselben beide Richtungen trotz der formellen Differenz sachlich übereinstimmen, erst

durch die Entwicklung und Betrachtung der einzelnen Argumente gewonnen werden kann, so halten wir doch für zweckmäßig, vorher diese Controverse selbstständig für sich zu behandeln.

α) Die aristotelische Scholastik behauptet: „Die aposteriorischen Gottesbeweise sind also stringente Beweise“ (Heinrich, Dogm. Theol. III S. 211). „Diese Beweise sind Demonstrationen a posteriori im eigentlichen Sinne. Denn sie erweisen ihren Beweissatz aus evidenten Prämissen durch logisch nothwendige Schlußfolgerung“ (ib. S. 212).

Die platonische Richtung dagegen lehrt: „Der menschliche Geist vermag zwar die Wahrheit der Gottesidee durch denkende Weltbetrachtung sich zu entwickeln und zu vermitteln oder zu bestätigen und insofern das Dasein Gottes zu beweisen, keineswegs aber unabhängig von dem unmittelbaren Bewußtsein, sei es a priori oder a posteriori, zu demonstriren“ (Kuhn, Dogm. S. 619). „Es ist unmöglich das Dasein Gottes auf rein theoretische und objektive Weise zu demonstriren, einen allgemein gültigen, absolut evidenten oder stringenten Beweis dafür zu bringen“ (ib. S. 610). Damit wird jedoch nicht, wie Heinrich meint (vgl. III. B. S. 169 u. 171), „überhaupt die Nothwendigkeit und Kraft einer objektiven Beweisführung“ geleugnet. Die Nothwendigkeit der objektiven Beweisführung ergibt sich aus dem, was oben (S. 123) über Zweck und Bedeutung der Beweise vom platonischen Standpunkte aus gesagt ist. In Bezug auf die Kraft der Gottesbeweise bestreitet Kuhn nur die strikte Demonstrabilität derselben. Dagegen erklärt er ausdrücklich: „Auch wir behaupten, daß das

Dasein Gottes nicht bloß geglaubt, sondern auch gewußt, mit wissenschaftlicher Ueberzeugung oder Gewißheit erkannt (cum certitudine probari) werden könne" (Dogm. S. 713). „Es erfordert das dogmatische Interesse das Anerkenntniß, daß das Dasein Gottes durch die natürliche Vernunft erkennbar und nachweisbar sei, ... daß die Vernunft mit überwiegender Sicherheit Gott zu erkennen und von seinem Dasein sich zu überzeugen vermöge" (ib. S. 620 f.). Diese beiden Behauptungen Kuhn's, nemlich daß einerseits das Dasein Gottes nicht auf rein theoretische Weise mit apodiktischer Gewißheit demonstrirt, und daß andererseits dasselbe mit wissenschaftlicher Ueberzeugung erkannt werden könne, bilden keinen Widerspruch, sondern stehen deßhalb im schönsten Einklang, weil Kuhn verschiedene Arten von wissenschaftlicher Gewißheit unterscheidet und namentlich für die wissenschaftliche Gotteserkenntniß eine andere Art von Gewißheit annimmt, als in der Logik, Mathematik und in den Erfahrungswissenschaften herrscht.

„Die Erfahrungswissenschaften zeigen ihre Objekte, deren Eigenschaften und Gesetze unmittelbar vor, und wenn sie, um in die Natur der Dinge einzudringen, die Denkbestimmungen der Ursächlichkeit (das Causalitätsgesetz) in Anwendung bringen, so geschieht es immer nur unter Voraussetzung und im Sinne der Immanenz von Ursache und Wirkung" (Kuhn, Dogm. S. 606, 2. Aufl.).

„Außer den Erfahrungswissenschaften gibt es noch ein anderes rein apriorisches Wissen des Geistes. Ein solches ist zunächst das logische, sofern es das reine (empirisch wie speculativ objektlose), nur sich selbst zum Gegenstande habende Denken, seine Bewegung, Gesetze

und Formen aufzeigt. Sodann das mathematische Wissen, das die Combinationen der Zahl und des Raumes zum Gegenstande hat. Die Mathematik geht von den reinen Anschauungen der Zahl und des Raumes und der Bewegung des Punktes in ihm aus, und indem sie die allgemeinen Denkgesetze darauf anwendet, so entstehen ihr jene Prinzipalwahrheiten, die man Axiome nennt, mittelst welcher sie die aus den Combinationen der Zahl und des Raumes sich ergebenden Lehrsätze demonstrirt. In ähnlicher Weise führt die Anwendung der allgemeinen Denkgesetze auf die Anschauungen des reinen Seins und des Werdens zu den Kategorien des Verstandes, womit es die reine Ontologie zu thun hat" (ib. S. 607).

Die natürliche Gotteserkenntniß ist nicht „von solcher Art". Sie ist kein reines Wissen, wie das logische, mathematische und ontologische; denn sie hat es mit einem objektiv Wirklichen zu thun: sie ist aber auch kein gemein erfahrungsmässiges oder empirisches Wissen, denn sie hat das der Erscheinungswelt jenseitige Sein, das übersinnlich (metaphysisch) Wirkliche zu ihrem Gegenstande" (ib. S. 607 f.).

Demnach liegt in der Eigenthümlichkeit des Erkenntnißobjekts der Grund, warum die Beweise für Gottes Dasein und die Gewißheit, welche denselben zukommt, nicht von solcher Art sind, wie die Beweise und deren Gewißheit in den genannten Wissenschaften. Denn Gott ist der unabhängig für sich und durch sich seiende, unendliche, persönliche Geist. Darum ist er spezifisch von jedem anderen in den Bereich der menschlichen Erkenntniß fallenden Wesen verschieden. Zwar ist sein Dasein, insoweit er das absolute Sein ist, demonstrabel.

Denn „das absolute Sein folgt mit innerer, unabweisbarer Nothwendigkeit aus dem Begriffe des endlichen Seins, und die Wahrnehmung des letzteren, auf die sich sein Begriff stützt, verificirt das Dasein des ersteren. . . Aus der Bewegung z. B. folgt mit Nothwendigkeit ein die Bewegung Setzendes, ein Bewegendes, das nicht selbst bewegt ist. Allein der Begriff des absoluten Seins erschöpft den Begriff Gottes nicht, ist nicht identisch mit dem absolut Seienden". Jener ist nicht ein in sich abgeschlossener Begriff, sondern bloßes Moment des Begriffes von Gott (vgl. Kuhn, l. c. S. 627 f.). Wenn daher behauptet wird, daß Gottes Dasein nicht demonstrirbar sei wie die Objekte der rein empirischen Wissenschaften oder wie die Sätze der Logik, Mathematik und Ontologie, so wird der volle concrete Begriff von Gott als res probanda vorausgesetzt. In den rein empirischen, wie in den apriorischen Wissenschaften gibt es reine demonstrationes ad oculos, rein objektive und stringente Beweise, die jeden überzeugen müssen, zur unbedingten Annahme nöthigen, der gesunde Sinne und logisch richtig denkenden Verstand hat. Da aber die Erkenntniß Gottes, wie im ersten Theile gezeigt, überhaupt „nicht durch bloßes Denken und denkende Weltbetrachtung zu Stande kommt, sondern in einer dem vernünftigen Geiste immanenten Idee von Gott wurzelt und an der Hand der denkenden Weltbetrachtung sich vollzieht, so kann das Dasein Gottes durch die rein objektiven, theoretischen Beweise für sich allein nicht mit mathematischer Evidenz nachgewiesen werden. Die objektive, theoretische Beweisführung wird nur bei demjenigen vollen Anklang finden und unbedingte Ueberzeugung und Zustimmung bewirken,

in dessen Geiste das subjektive Element, die Gottesidee lebendig ist.

Wenn indeß diese Gottesidee in jedem Menschen ohne Ausnahme als eine naturnothwendige Erscheinung vorhanden wäre und als solche in derselben Weise aufgezeigt, demonstrirt werden könnte, wie die physische Natur und die substantiellen Vermögen des Geistes oder wie die bei allen Menschen wesentlich gleichen physischen und psychischen Erscheinungen, dann könnte auch auf platonischem Standpunkte die rein objektive und stringente Demonstrabilität des Daseins Gottes behauptet werden. Daher sagt Kuhn: „Insoweit würde diese Theorie die Demonstrabilität Gottes noch nicht nothwendig ausschließen. Denn gesezt das unmittelbare Gottesbewußtsein sei eine allgemeine und nothwendige Erfahrung (Vernunftwahrnehmung) des menschlichen Geistes, so würde sie als solche auch nachweisbar, und folglich eine Demonstration des Daseins Gottes nach dieser Seite ebenso möglich sein, als nach der aposteriorischen im Sinne der Thomisten; und der Unterschied bestände nur noch darin, daß nach diesem der aposteriorische Weg zur Erkenntniß, also auch zum Beweise des Daseins Gottes genügte, wohingegen nach der patristischen Theorie die dem Geiste in seiner Vernunft einwohnende Gottesidee hinzukommen und die äußere Erfahrung durch die innere ergänzen, beziehungsweise begründen müßte" (S. 611).

Allein die Lebendigkeit und Wirksamkeit der Gottesidee hängt bekanntlich von subjektiv moralischen Bedingungen, von der persönlichen Beschaffenheit des Menschen ab, also von Voraussetzungen, die mit der Natur des Menschen als solcher nicht gegeben sind und da-

rum auch nicht immer und allzeit bei jedem in gleichem Maße und gleicher Kräftigkeit sich finden. „Beruht demnach die wirkliche und wahre Gotteserkenntniß in letzter Instanz auf der geistigen und sittlichen Subjektivität, auf der Persönlichkeit des Menschen, so ist es unmöglich, das Dasein Gottes auf rein theoretische und objektive Weise zu demonstriren, einen allgemein gültigen und überzeugenden, absolut evidenten, zwingenden Beweis dafür beizubringen“ (S. 612). Denn bei der rein objektiven wissenschaftlichen Beweisführung können wir uns nur auf das stützen, was für jeden, der einen gesunden Sinn (äußeren und inneren) und einen normalen Verstand hat, außerhalb seines unmittelbaren Bewußtseins und Glaubens und unabhängig davon objektiv wahrnehmbar ist. Es dürfen für die rein objektive wissenschaftliche Demonstration keine anderen Hebel in Bewegung gesetzt werden, als einerseits die Erfahrung oder was alle sehen können und was man allen zeigen kann, und andererseits das denkende Urtheil über die Erfahrung, das richtige Verständniß derselben, zu dem sich alle erheben können, wofern sie nur richtig zu denken im Stande sind. Dieses ist aber nicht der Fall bei der wissenschaftlichen Beweisführung für Gottes Dasein. Denn das subjektive Moment, welches in Anschlag gebracht werden muß, ist nicht in allen Menschen genugsam entwickelt und in hinreichender Kraft und Lebendigkeit vorhanden. „Um alle und jeden einzelnen auf zwingende Weise davon (nemlich von dem Dasein des wahren Gottes) zu überführen, müßte ich, müßte mein Beweis etwas mitbringen, was jeder nur in sich selbst finden kann, den lebendigen innern göttlichen Sinn, denn ist dieser auch

einem jeden in seiner Vernunft und seinem Gewissen mitgegeben, so kann er ihn doch durch sein Verhalten stumpf und unwirksam machen und meine Appellation an ihn bleibt nothwendig erfolglos" (S. 612 f.). Nur auf diese Weise läßt sich auch unter anderem die Thatsache erklären, daß in unserer Zeit so viele Gelehrte dem Pantheismus oder Materialismus verfallen sind und durch die scharfsinnigsten Gottesbeweise nicht zu dem Glauben an den wahren Gott geführt werden können. Denn es wäre sicher ungerecht, allen Forschern ohne Ausnahme, insofern sie nicht Theisten sind, mangelhaften Verstand oder falsche Anwendung der formellen Denkgesetze oder absichtliche Zurückweisung der erkannten Wahrheit vorzuwerfen. „Es gibt Menschen, hochgebildete, in allen Wissenschaften geübte Geister, in denen der innere göttliche Sinn völlig erstarrt ist, Verstandesmenschen, die ohne aktive Vernunft sind. Denn es gibt Studien — und dahin gehören in erster Linie die mathematischen — die einseitig betrieben, den vernünftigen Geist brach legen, vertrocknen und nur noch für die Verstandesevidenz Sinn und Empfänglichkeit zurücklassen. Es ist ja durch die vielfachsten Erfahrungen bestätigt und erklärt sich aus der Endlichkeit des menschlichen Geistes, daß ein Vermögen der Seele nur auf Kosten eines anderen zu einer ungewöhnlichen Höhe der Ausbildung gebracht wird, und daß es nur wenige Geister von solch' universeller Anlage gibt, die, wie wir z. B. bei Leibnitz sehen, solcher Gefahr überhoben sind. Auf Rechnung der einseitigen Verstandesausbildung ist die Unempfänglichkeit für das Göttliche, wie wir sie bei Vielen finden, allein zu schreiben". (S. 687.)

β) Die Behauptung der Platoniker, daß die theoretischen Gottesbeweise nicht eine solche Art von Gewißheit bewirken, wie sie in der Logik, Mathematik und den Naturwissenschaften herrscht, ist offenbar die nothwendige Consequenz der im ersten Theile entwickelten Lehre, daß überhaupt die menschliche Gotteserkenntniß von subjektiv moralischen Bedingungen abhängig ist. Wenn daher Theologen, wie es namentlich von Gratry geschieht, ausdrücklich zugeben, daß „alle wirkliche und wahre Gotteserkenntniß von der intellektuellen und sittlichen Beschaffenheit des subjektiven Geistes, von der Spannkraft des innern göttlichen Sinnes, durch die seine Denkkraft über das Endliche hinausgetragen wird", abhängt, so „fehlt es offenbar an der nöthigen Klarheit und Folgerichtigkeit des Denkens", daß sie trotzdem eine solche strikte Demonstrabilität Gottes behaupten, die nur durch den auf die sinnliche Wahrnehmung sich stützenden Verstand, durch die Thätigkeit der rein theoretischen Vermögen zu Stande kommt, oder daß sie lehren, „daß der induktive Schluß von dem endlichen Sein auf das unendliche oder Gott . . . ebenso stringent sei, als der Syllogismus" (vgl. S. 613). Es ist zwar unbestreitbare Thatsache, daß da, wo der innere religiöse Sinn vorhanden, die Gottesidee lebendig ist, die theoretischen Beweisgründe für Gottes Dasein den Eindruck einer rein objektiven, apodiktischen Evidenz machen. Aber daraus darf nicht geschlossen werden, daß die wissenschaftlichen Beweise überhaupt an sich und unter allen Umständen eine solche Evidenz besitzen.

Die Vertreter der aristotelischen Erkenntnißtheorie erklären, daß die Leugnung der strikten Demonstrabilität

Gottes „irrig und in Irrthum führend" sei und somit gegen das Dogma verstoße. Die Ursache aber, „warum auch manche katholische Gelehrte die Stichhaltigkeit der herkömmlichen Gottesbeweise gänzlich oder theilweise bekämpfen", suchen die modernen Scholastiker in einem „falschen Kritizismus und Skeptizismus" und schreiben dieser „falschen Richtung die verderblichsten praktischen Wirkungen zu" (vgl. Heinrich, Dogm. Theol. III. S. 164; Kleutgen, Theol. d. Vorz. B. 2. S. 46 ff. u. Phil. d. Vorz. Bd. 2. S. 696). Auf diese Vorwürfe hat Kuhn selbst bereits geantwortet: „Auf den ersten Blick scheint freilich die Behauptung, daß die Wahrheit der Gottesidee nicht streng bewiesen werden könne, ein Zugeständniß an den Skeptizismus zu sein und dem Interesse der Religion zu nahe zu treten, die von dem Dasein Gottes als der gewissesten Wahrheit, auf der alle anderen beruhen, ausgeht. Dieser Meinung sind manche, ja die meisten Theologen, aber nachweislich nur deßhalb, weil sie in der Sache nicht klar sehen und nicht gehörig unterscheiden" (S. 621).

Was zunächst die Anklage auf Skeptizismus betrifft, so ergibt sich die Grundlosigkeit derselben sofort aus dem Hinweise auf die so oft betonte Unterscheidung zwischen „Gott erkennen und das Dasein Gottes demonstriren, zwischen subjektivem Glauben oder persönlicher Ueberzeugung und objektivem Wissen" (Kuhn, Dogm. 1. Bd. 2. Abth. S. VI). Die thatsächliche Erkenntniß Gottes von Seiten des einzelnen Subjekts, welche die unmittelbare genannt wird im Unterschiede von der vermittelten, durch Naturforschung und reflektirendes Denken zu Stande kommenden, kann mit einer durchaus zweifellosen unbe-

dingten Gewißheit verbunden sein. „An sich ist das Dasein Gottes die gewisseste Wahrheit und der Glaube an sie die festeste, jede andere an Intensität und Energie überragende Ueberzeugung" (S. 622). „Wir behaupten die Erkennbarkeit Gottes durch die Kraft der menschlichen Vernunft der ausdrücklichen Lehre der h. Schrift gemäß mit vollster Ueberzeugung und Entschiedenheit" (ib.). Demnach kann der Kuhn'schen Theorie insoweit es sich um die Gewißheit der natürlichen Gotteserkenntniß überhaupt handelt, weder Skeptizismus noch dogmatische Incorrectheit vorgeworfen werden (vgl. oben II. Thl. S. 36 ff.).

Das läßt sich aber auch in Bezug auf die Lehre von den wissenschaftlichen Gottesbeweisen zeigen.

Wir geben zu, daß es nicht blos ein dogmatischer Irrthum, sondern auch ein unvernünftiger Skeptizismus wäre, wenn überhaupt die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Beweisführung, daß Gott ist, geleugnet würde. Daß aber solches auf dem platonischen Standpunkte nicht im entferntesten geschieht, ist oben bereits (S. 123) hinreichend dargethan. Es wird auf das bestimmteste gelehrt, daß das unmittelbare, subjektiv persönliche Gottesbewußtsein durch objektive theoretische Beweise vermittelt und so eine wissenschaftliche Erkenntniß von Gottes Dasein gewonnen werden könne. Ebenso wird gelehrt, daß diese wissenschaftliche Erkenntniß eine Gewißheit bewirke, welche „jeden vernünftigen Zweifel" ausschließt. „Die Frage, ob Gott sei, steht ... von der Vernunft aus nicht etwa so, daß ebenso viele und ebenso triftige Gründe für ihre Bejahung wie für ihre Verneinung sprächen, und daß der Skeptizismus mit seinem non liquet Recht hätte; die Vernunft der Vernünftigen bejaht sie unzweifelhaft

und unbedingt, und nur der Thor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott" (S. 624). Da somit einerseits behauptet wird, „daß das Dasein Gottes nicht blos geglaubt, sondern auch gewußt, mit wissenschaftlicher Ueberzeugung oder Gewißheit erkannt (cum certitudine probari) werden könne" (S. 713); und da andererseits „nicht mehr und nicht weniger" behauptet wird, als daß „der Beweis der Wahrheit der Gottesidee weder von der Art der logischen und mathematischen Erkenntnisse und ihrer Gewißheit, noch von der der naturwissenschaftlichen" sei (S. 624), so kann es sich nur um die Frage handeln, ob die Kirche etwas über die Art der Gewißheit der Gottesbeweise entschieden hat, und ob sie insbesondere eine strikte, mathematische Demonstrabilität derselben lehre.

In dem Wortlaute der vaticanischen Entscheidung, welche zunächst und vor allem in Betracht gezogen werden muß, läßt sich keine Antwort auf diese Frage finden. Da dieses Concil sicherlich seine Lehrentscheidungen „mit Rücksicht auf bestimmte Bedürfnisse der Zeit und im Gegensatz gegen entstandene Mißverständnisse und Irrthümer zur Darstellung bringt" (Martin, die Arbeiten des vat. Conc., S. 13), so ist bemerkenswerth, daß dasselbe in den betreffenden Aussprüchen (de fid. cath. cp. 2 u. can. 1), nicht blos die Art der Gewißheit näher zu bezeichnen unterläßt, sondern selbst die Ausdrücke demonstrare und probare vermeidet und blos aussagt, daß Gott aus den Creaturen durch das natürliche Licht der Vernunft mit Gewißheit erkannt (cognosci) werden könne.

Ebenso finden wir in den früheren auktoritativen Erklärungen nichts, was dahin ausgelegt werden könnte,

daß über die Form der Gottesbeweise oder über die Art der ihnen zukommenden Gewißheit näheres dogmatisch entschieden und somit die Kuhn'sche Auffassung unhaltbar sei. Heinrich meint zwar, daß zu den „modernen Theorien", gegen welche „die Kirche sich ablehnend und mißbilligend verhalte" und „die überlieferte Doctrin bezüglich der Gottesbeweise in Schutz genommen habe", auch diejenige gehöre, welche „einen natürlichen Glauben an die Wahrheit einer angeborenen Gottesidee" lehre (vgl. III S. 166 f.). Indessen treffen diejenigen kirchlichen Erklärungen, welche dieser Theologe als Belege anführt, keineswegs die platonisch-patristische Theorie der Beweisbarkeit Gottes, wie sie von Kuhn dargestellt wird. Vielmehr verwirft diese Theorie aus wissenschaftlichen Gründen gleichfalls alle diejenigen Systeme, welche die Kirche als undogmatisch zurückgewiesen hat.

Zunächst weist Heinrich auf die vom apostolischen Stuhle censurirten Sätze hin, welche Nikolaus von Ultricuria 1348 vor der Pariser Facultät widerrufen hat. Dieser Nominalist verwarf das Causalitätsprinzip und in Folge dessen auch jede Gewißheit einer natürlichen Gotteserkenntniß. Es ist aber überflüssig, näher nachzuweisen, daß die Kuhn'sche Lehre im entschiedensten Gegensatze zum Nominalismus steht und sowohl das Causalitätsprincip als auch die auf demselben beruhende natürliche Gewißheit von Gottes Dasein anerkennt.

Sodann zieht Heinrich die Entscheidungen des fünften Laterancocils gegen Pomponatius und das Vaticanum (de fid. cp. 4 u. can. 2) heran, wonach Vernunft und Glauben in nothwendigem Einklang stehen und kein Widerspruch zwischen beiden stattfinden kann. Daß aber

Kuhn dasselbe lehrt, bezeugt fast jede Seite seiner Werke; dieser Satz bildet die Grundlage seines ganzen theologischen Lehrsystems. Ebenso ist mit diesem Satze auch offenbar „die Behauptung verworfen, daß das vernünftige Denken zum pantheistischen oder materialistischen Irrthum führe, und daß diese falschen Systeme durch Vernunftbeweise gestützt werden könnten" (Heinrich III, S. 167). Wenn Schäzler derartige Behauptungen bei Kuhn zu finden glaubt, so beruht das, wie sich später zeigen wird, auf fast unbegreiflichen Mißverständnissen.

Weiterhin wird auf die aus Anlaß des Traditionalismus ergangenen kirchlichen Erklärungen verwiesen. Da aber, wie auch Heinrich ausdrücklich anerkennt, die Kuhn'sche Theorie „weder mit dem falschen Supernaturalismus, noch mit dem Traditionalismus etwas gemein hat" (cf. III S. 174, Ende der Anmerk.), so muß auch sofort angenommen werden, daß die kirchlichen Censuren des Traditionalismus keine Anwendung auf Kuhn finden. In der That leugnet dieser Theologe, wie schon wiederholt hervorgehoben ist, keineswegs, daß das Dasein Gottes, „mit Gewißheit bewiesen" werden könne. (Ratio Dei existentiam . . . cum certitudine probare potest — Widerruf Bautain's, prop. 1, v. 8. Sept. 1840). Da aber über die Art dieser Gewißheit in den Entscheidungen gegen den Traditionalismus nichts näheres ausgesprochen ist, so können auch diese Thesen nicht gegen Kuhn herangezogen werden. Vielmehr weist A. Schmid mit Recht darauf hin, daß die Gewißheit, von welcher in den Thesen gegen Bautain die Rede ist, viel wahrscheinlicher als eine vernünftige, subjektiv persönliche oder

moralische, denn als eine mathematische, rein demonstrativische, objektiv strikte zu fassen sei. Denn wenn die in der ersten These geforderte certitudo eine strikte, evidente Gewißheit und nur eine solche bedeutete, dann müßte consequenter Weise den übrigen gegen Bautain gerichteten Thesen, in welchen von der Gewißheit der apologetischen Beweise die Rede ist, der gleiche Sinn unterstellt werden. Es ist aber bekannt, daß die meisten Theologen die apologetischen Beweise nicht als strikte Demonstrationen fassen, welche zum Glauben nöthigen und die Freiheit desselben aufheben (vgl. Wissenschaftl. Richtungen, S. 97 f.).

Ferner soll die Verurtheilung des Ontologismus auch die Verwerfung der Behauptungen einschließen, „daß die natürliche Gewißheit von Gottes Dasein eine unmittelbare, nicht eine durch Geschöpfe, also durch Beweise vermittelte sei“ und „daß diese nur auf Grund des unmittelbaren Gottesbewußtseins und Glaubens an dasselbe Gewißheit gewährten“ (Heinrich, III S. 168). Allein da die Lehre Kuhn's, wie schon im zweiten Theile unserer Abhandlung (S. 78 ff.) nachgewiesen ist, prinzipiell von dem Ontologismus verschieden ist, können die censurirten ontologischen Thesen unmöglich auf Kuhn bezogen werden. Denn während der Ontologismus behauptet, daß wir Gott, das absolute Sein, unmittelbar schauen und dadurch alles andere Sein erkennen, lehrt Kuhn ausdrücklich mit allen Thomisten, daß unsere Erkenntniß Gottes nicht auf einem Schauen seines Wesens beruht, sondern eine durch die Creaturen vermittelte, eine aposteriorische ist. Denn die Gottesidee der platonisch-patristischen Theorie bildet und entwickelt sich bekanntlich



in dem seiner selbst bewußten und mächtigen Geiste dadurch, daß Gott sowohl durch das Wesen der von ihm erschaffenen Seele und ihrer Potenzen, als auch durch fortwährende Einwirkungen auf dieselbe sich offenbart. Demnach wird in der Gottesidee und durch dieselbe nicht unmittelbar der Schaffende und Wirkende selbst, nemlich Gott, sondern werden nur seine Offenbarungen und Wirkungen wahrgenommen. Obwohl die gemeinmenschliche Gotteserkenntniß somit unleugbar eine durch die Geschöpfe vermittelte Erkenntniß ist und mit derselben diskursives Denken oder Reflexion verbunden ist, so wird sie doch mit Recht eine unmittelbare genannt, insofern sie nicht durch rein objektive Erfahrung und durch formelle, mit bewußtem Ratiocinium vollzogene Schlußfolgerungen zu Stande kommt. Die rein objektive, durch theoretische Beweise vermittelte Erkenntniß Gottes steht aber dem Ontologismus um so mehr fern, als sie ausdrücklich jedes subjektive, unmittelbare Element bei Seite hält. Wenn jedoch behauptet wird, daß die objektiven theoretischen Beweise keine mathematische, absolut zwingende Gewißheit gewähren, so ist das etwas ganz anderes als die Behauptung, welche „Ubags gegenüber ausdrücklich als irrig bezeichnet ist", nemlich „daß diese Beweise nur auf Grund des unmittelbaren Gottesbewußtseins und des Glaubens an dasselbe Gewißheit gewährten" (vgl. Heinrich, III. S. 168). Denn zunächst ist die Gotteserkenntniß nicht ein Glaube an das unmittelbare Gottesbewußtsein, sondern dieses selbst oder, was dasselbe ist, die gemeine Gotteserkenntniß ist ein Glaube an Gott auf Grund der subjek-

tiven Gottesidee und der objektiven Weltbetrachtung (vgl. oben II. Thl. S. 38 ff.). Obgleich sodann nach Kuhn die wissenschaftliche Gotteserkenntniß nur in dem Falle eine zweifellos sichere, unbedingt überzeugende Gewißheit bewirkt, wenn im erkennenden Subjekte die Gottesidee lebendig ist, so wird dennoch anerkannt, daß die objektiven theoretischen Beweise für sich eine vernünftige wissenschaftliche Gewißheit vermitteln.

Endlich kann auch diejenige Bemerkung, welche in dem päpstlichen Breve gegen die Hermesianische Lehre (d. d. 26. Sept. 1835 — auctorem ... contexere absurda et a doctrina catholicae ecclesiae aliena ... circa argumenta, queis existentia Dei adstrui confirmarique consuevit) in Bezug auf die Gottesbeweise geltend gemacht wird (vgl. Heinrich I. S. 186), nicht gegen die Kuhn'sche Lehre verwerthet werden. Denn die eigenthümliche, oberflächliche Philosophie des Hermes ist himmelweit verschieden von dem philosophischen Standpunkte Kuhn's. Während jener sowohl in der Philosophie als in der Theologie von einem ernstlichen, praktischen oder positiven Zweifel ausgeht, um völlig unabhängig von allen Voraussetzungen in Kantisch-Fichte'scher Manier die Wahrheit zu finden, geht Kuhn von dem unmittelbaren, gemeinen Bewußtsein der Wahrheit aus und sucht dasselbe durch objektive Erfahrung und Nachdenken zu vermitteln und zu beweisen. Daher mußte sich auch die Hermesische Beweisführung für Gottes Dasein ganz anders gestalten als die platonisch-patristische. Zudem wird sich später zeigen, daß diese letztere Theorie die herkömmlichen Gottesbeweise wesentlich ebenso auffaßt und verwerthet, wie die aristotelisch-scholastische Theorie und nur in ver-

hältnißmäßig untergeordneten und nebensächlichen Punkten von dieser abweicht.

Aus diesem Ueberblick über die kirchlichen Erklärungen in Betreff der wissenschaftlichen Gottesbeweise, auf welche Heinrich hinweist, ergibt sich, daß die Kirche über die Art und Weise oder über die Form der Beweisführung und ebenso über die damit zusammenhängende Frage nach der Art der Gewißheit nichts näheres entschieden hat und somit in diesen Punkten der Wissenschaft freie Bewegung läßt (vgl. A. Schmid, Wissensch. Richt. S. 96).

Uebrigens liegt, wie Kuhn mit Recht hervorhebt (vgl. S. 620 ff.), auch kein dogmatisches Interesse vor, daß die Kirche etwas aussagt und bestimmt, in welcher Weise und mit welcher Art von Gewißheit die Glaubenswahrheit, daß Gott ist, daß die religiöse Idee von Gott wahr ist, erkannt, wissenschaftlich bewiesen werde. Wenn die dogmatischen Bestimmungen, daß Gott aus den Creaturen durch das natürliche Licht der Vernunft mit Gewißheit erkannt werden könne, festgehalten werden (vgl. oben I. Thl.), hat die Wissenschaft die volle Freiheit der Untersuchung und Entscheidung über die Frage, auf welche Weise das denkende Subjekt die Wahrheit der religiösen Gottesidee sich und anderen zu beweisen im Stande sei. Man kann die Behauptung, daß die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes durch rein logische oder reale Schlußfolgerungen, durch rationes necessarias mit unbedingt zwingender Kraft herbeigeführt werden könne, daß also die Beweise für Gottes Dasein strikte, von der unmittelbaren Gottesidee gänzlich unabhängige, eigentliche, rein objektive De-

monstrationen seien, verneinen, ohne das Dogma zu verletzen. Es muß die dogmatische Zulässigkeit des Satzes anerkannt werden, daß „der menschliche Geist die Wahrheit der Gottesidee zwar durch denkende Weltbetrachtung sich zu entwickeln und zu vermitteln oder zu bestätigen und insofern das Dasein Gottes a posteriori zu beweisen, keineswegs aber unabhängig davon dasselbe — sei es a priori oder a posteriori — zu demonstriren vermag" (S. 619).

γ) Da indeß bereits im zweiten Theile nachgewiesen ist, daß die Vertreter der aristotelischen Theorie dieselbe nicht mit einseitiger Consequenz durchführen, sondern auch vielfach platonische Elemente, namentlich den Einfluß des Willens und des Gemüthes bei der Erkenntniß der höheren Vernunftwahrheiten anerkennen, so kann es nicht auffallen, daß sie, trotzdem eine strikte Demonstrabilität Gottes behauptet wird, die Gewißheit der Gottesbeweise von der mathematischen und physischen Gewißheit wohl unterscheiden und so sachlich mit Kuhn zusammentreffen.

Dr. Scheeben erklärt in seinem Handbuch der kath. Dogmatik: „Ethische und metaphysische Dinge beweist man eben nicht wie mathematische" (S. 321, N. 760). „Gleichwohl braucht man darum nicht zu sagen, die Gottesbeweise hätten eine mathematische Evidenz; denn die Evidenz der mathematischen Wahrheiten wird besonders in der Geometrie von der Phantasie unterstützt; sie ist ferner in keiner Weise von der sittlichen Disposition des Subjekts abhängig und stößt namentlich nicht auf positive ethische Hindernisse, welche das Auge des Geistes verdunkeln, während die Gottesbeweise sich nur an die Vernunft wenden und dieselbe nöthigen, über die

Phantasie hinauszugehen und eine Wahrheit anzunehmen, welcher man unter Umständen aus allen Kräften widerstrebt" (ib. S. 477, N. 39).

In ähnlicher Weise entwickelt Heinrich den Unterschied der verschiedenen Gewißheitsarten. Indem er die Gewißheit der Gottesbeweise als eine „metaphysische" bezeichnet, gesteht er zu, daß „auf den sinnlichen Menschen oft die physische Gewißheit .... einen stärkeren Eindruck zu machen und so subjektiv intensiver zu sein pflegt. Letzteres gilt auch von der mathematischen Gewißheit, welche ... in Weise sinnlicher Evidenz auf uns wirkt.... Hieraus ist klar, daß die mathematische Gewißheit nicht an sich und objektiv, sondern nur dem subjektiven Eindruck nach die rein metaphysische Gewißheit übertrifft... Wenn es Leute gibt, die nur die mathematische, und andere, die nur die auf Experiment und Induktion beruhende naturwissenschaftliche Gewißheit anerkennen wollen, so beruht das auf einem bedauernswürdigen Defekte der Vernunft" (Dogm. Theol. III. S. 202. Anm. 2). Dieser „Defekt der Vernunft" aber, von welchem Heinrich hier spricht, kann offenbar nicht in der Unvollkommenheit der sinnlichen Erfahrung und des logisch denkenden Verstandes liegen. Denn Genauigkeit und Vollständigkeit der empirischen Forschung und Schärfe des Verstandes gehören nothwendig zur Betreibung der Mathematik und Naturwissenschaft. Wenn daher die physische und mathematische Gewißheit auf den „sinnlichen Menschen einen stärkern Eindruck macht als die metaphysische, so kann der Grund nur darin liegen, daß zu letzterer Gewißheit etwas anderes und weiteres erforderlich ist. Dieses ist die subjektiv-moralische Disposition, der religiöse Sinn des Menschen,

in Folge dessen derselbe die Offenbarungen Gottes zugleich unmittelbar in seiner eigenen Vernunft wahrnimmt und diese Vernunftwahrnehmung (Gottesidee) mit der aus der sinnlichen Erfahrung durch Abstraktion und Schlußfolgerung gewonnenen Erkenntniß verbindet und so zur „metaphysischen" Gewißheit von Gottes Dasein kommt. Daß dieser „Defekt der Vernunft" auch von Dr. Heinrich ausdrücklich als moralische Mangelhaftigkeit gefaßt wird, ergibt sich aus folgender Aeußerung desselben: „Es leuchtet ein, daß ein Mensch um so geeigneter ist, den ethischen Beweis zu fassen, je besser der Zustand seines Gewissens, während eben deßhalb die Verderbniß seines Gewissens auch eine Verderbniß der Gotteserkenntniß zur Folge hat" (ib. S. 262 Anmerk.). Uebereinstimmend mit diesen Theologen äußert sich der Philosoph G. Hagemann: „Die metaphysische Gewißheit herrscht auf dem Gebiete der Mathematik; sie findet sich bei allen mathematischen Grundsätzen und den davon abgeleiteten Lehrsätzen. Daher nennt man sie auch mathematische Gewißheit. Ferner ist die metaphysische Gewißheit in der Philosophie vorhanden, jedoch nicht so vollkommen wie in der Mathematik. Denn die Mathematik ist eine rein formale, von aller Existenz der meßbaren Größen absehende Wissenschaft; daher hat sie die höchste Evidenz in sich. Die Philosophie, insbesondere die Metaphysik, sucht denkend die Wirklichkeit in ihrem Wesen, Grund und Ziel zu verstehen. Sie beruht also auch auf physischer Gewißheit, und die Wahrheit ihrer Sätze leuchtet keineswegs immer so ein, daß das Gegentheil sich als undenkbar erweist, abgesehen davon, daß der Antheil, welchen Herz und Wille an diesen Wahr-

heiten nehmen, vielfach die Anerkennung und das Festhalten derselben beeinträchtigen. Die sog. metaphysische Gewißheit hat also in der Metaphysik, wo sie ihrem Namen nach allein herrschen sollte, weniger Geltung als in der Mathematik" (Noëtik S. 173f. 2. Aufl.). Ebenso sagt Dr. Ludwig Schütz: „Die Sicherheit und Gewißheit, welche die von der philosophischen Forschung zu Tage geförderten Erkenntnisse umkleidet, ist keine mathematische, wie sie in den Naturwissenschaften erzielt wird . . . Diejenigen, welche für philosophische Lehren, zumal für die vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, um ihnen zustimmen zu können, einen mathematischen Beweis, d. i. einen Beweis von mathematischer Gewißheit verlangen, verstehen nicht, was sie fordern" (Einleit. in die Phil. S. 34 f.). Da nun bekanntlich Kuhn „nicht mehr und nicht weniger" behauptet, als daß „die Erkenntniß Gottes und also auch der Beweis der Wahrheit der Gottesidee weder von der Art der logischen und mathematischen Erkenntnisse und ihrer Gewißheit, noch von der der naturwissenschaftlichen ist", so vermögen wir keinen Unterschied zwischen Kuhn und den citirten Gelehrten, deren „kirchliche Correctheit" sicherlich von niemanden angefochten wird, in der Frage nach der Gewißheit der Gottesbeweise zu erkennen.

δ) Die letzte Frage, welche in Bezug auf die wissenschaftliche Beweisbarkeit Gottes im allgemeinen hervortritt, betrifft das Verhältniß der einzelnen Argumente zu einander. Die aristotelische Auffassung erkennt man aus folgender Aeußerung Heinrichs: „Auf der einen Seite ist festzuhalten, daß ein jeder der verschiedenen Gottesbeweise den wahren Gott beweise. Insofern ist ein

jeder dieser Beweise für sich vollständig genügend und bedarf nicht einer Ergänzung durch andere Beweise, um die Existenz des wahren Gottes darzuthun" (III. S. 210). Nach der platonischen Theorie dagegen müssen die einzelnen Argumente zusammengefaßt werden, um einen vollgültigen Beweis des Daseins Gottes herzustellen. Diese Behauptung wird begründet durch den Hinweis auf den innigen Zusammenhang der Erkenntniß des Wesens und des Daseins Gottes. Bei der gemeinen, unmittelbaren Erkenntniß Gottes fällt beides, die Erkenntniß seines Daseins und Wesens zusammen. Die wissenschaftliche Nachweisung des Daseins Gottes aber muß zwar von der wissenschaftlichen Erkenntniß seines Wesens unterschieden, darf jedoch nicht getrennt werden. Der Beweis des Daseins Gottes (oder irgend welcher anderen Wahrheit) verhält sich als die eine Seite der wissenschaftlichen Erkenntniß Gottes. Er ist die spekulative Bewährung der Gottesidee im Unterschiede von der spekulativen Erfassung ihres Inhalts, dem spekulativen Gottesbegriff oder die auf ihre Wahrheit und Gewißheit angesehene Erkenntniß Gottes (Kuhn, Dogm. 2. Aufl. S. 699). Denn die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit überhaupt, sei es der philosophischen oder theologischen, besteht darin, daß wir ihren Inhalt, das was wahr ist begreifen (materielle Erkenntniß) und sodann darin, daß wir uns überzeugen, daß dieser Inhalt wahr ist (formelle Erkenntniß) (ib. S. 234). In Bezug auf die wissenschaftliche Erkenntniß Gottes läuft die formelle Seite, das ist die Beweisführung für sein Dasein, parallel und analog mit der materiellen Seite, das ist der Wesenserkenntniß. „Ist nun die Erkenntniß Gottes

keine absolute, mit einem Male, in einem Akt der Anschauung und des Denkens sich vollziehende, ist sie vielmehr eine stufenartig fortschreitende und so nach und nach zu Stande kommende (stückweise sagt der Apostel): so muß dieses auch von dem Beweise des Daseins Gottes gelten, der, wie gesagt, ein wesentliches und untrennbares Moment der (wissenschaftlichen) Erkenntniß Gottes ist. Die Erkenntniß Gottes vollzieht sich aber, wie wir wissen, in der vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Niedern zum Höhern fortschreitenden denkenden Weltbetrachtung. Es ist die Wahrnehmung (Erfahrung) dessen, was alle Dinge sind (bedingt, veränderlich, zeitlich u. s. w.), was die gemeinsame Natur der endlichen Dinge, und somit das Gemeinste, Niedrigste an ihnen ist, von der wir zu der Wahrnehmung der Spitze des endlichen Seins, des vernünftigen Geistes fortschreiten, und indem wir, der unserm Denken vorleuchtenden Idee des Absoluten gemäß, die Endlichkeit überhaupt in Bezug auf dasselbe negiren, während wir es zugleich nach der Aehnlichkeit des vollkommensten Endlichen, des kreatürlichen Geistes seiend denken, so realisiren wir die Erkenntniß Gottes" (ib. S. 699 f.). Da nun die Erkenntniß Gottes überhaupt nur mittelst der denkenden Weltbetrachtung sich vollziehen läßt, so ist inbesondere auch die Erkenntniß dessen, daß Gott ist, keine absolute, in einem Akte der Anschauung und des Denkens sich vollziehende, sondern gleichfalls eine durch Stufen fortschreitende (stückweise) und so sich progressiv verstärkende und abschließende. Wie die Begriffe von den einzelnen Eigenschaften Gottes als Momente sich zu dem einen Begriffe Gottes, als des absoluten persönlichen Geistes zusammenschließen, so vereinigen sich die

einzelnen Argumente für Gottes Dasein zu dem einen Beweise, daß der unendliche persönliche Geist in Wirklichkeit ist. Wie jedoch die Erkenntniß des göttlichen Wesens zwar eine wahre aber doch nur eine analogische und relative und insofern eine unvollkommene ist, so vermitteln die objektiven Argumente zwar eine „vernünftige" Gewißheit, aber dieselbe bleibt im Vergleich zu der sinnlichen" Gewißheit, der physikalischen und mathematischen Gewißheit gleichfalls eine unvollkommene. „Es gibt folglich wie keine absolute Wesenserkenntniß Gottes, so auch keinen absoluten Beweis seines Daseins, sondern nur Beweise desselben, die sich in ähnlicher Weise zu dem (unvollkommenen) Beweise desselben zusammenschließen, wie die eigenschaftlichen Begriffe Gottes zu dem (unvollkommenen) Begriffe seines Wesens" (ib. S. 700).

Die Behauptung, daß es nur einen Beweis für das Dasein Gottes gibt, der sich aus verschiedenen Momenten zusammensetzt, wird noch einleuchtender, wenn man die Mannigfaltigkeit der sichtbaren Schöpfung, von welcher auf das Dasein Gottes des Schöpfers geschlossen wird, in Betracht zieht. „Weil der Beweis des Daseins Gottes aposteriorisch, d. h. von der empirischen Welt ausgehend ist, so ist auch seine Form eine der Form der empirischen Welt entsprechende. Letztere ist nemlich eine reale Vielheit, welche aus verschiedenen Hauptmomenten besteht. Alle diese müssen wir der Reihe nach ins Auge fassen. Wir können die Welt zunächst nur nach ihrer Vielheit und weiter nach ihrer Bedingtheit ins Auge fassen (kosmologischer Beweis); wir können sie rücksichtlich ihrer Zweckmäßigkeit betrachten (teleologischer Beweis); wir können sie endlich vom Menschen und seinen Anlagen

aus, vom höchsten Gebilde der empirischen Welt aus betrachten (anthropologischer Beweis). So zerfällt uns der Beweis des Daseins Gottes in mehrere Segmente, welche alle zusammengehören und nur in ihrem Zusammensein Beweiskraft haben..... Es gibt nur **Einen** Beweis für das Dasein Gottes, nicht mehrere, wie es auch nur **Eine** Welt für uns gibt, von welcher aus wir Gott beweisen können. Dieser eine Beweis aber zerlegt sich in verschiedene Stufenbeweise" (Hamma, Grundfragen S. 122).

Uebrigens wird sich nach der Entwicklung der einzelnen Argumente herausstellen, daß die Anhänger der aristotelischen Richtung auch in dieser Frage sachlich dasselbe anerkennen, was hier behauptet ist.

§ 2. Nachdem die Fragen nach dem Zweck der Gottesbeweise im allgemeinen und deren Bedeutung in der Theologie und Philosophie im besonderen, ferner die Fragen nach der Art der Gewißheit, welche den Beweisen zukommt, und nach deren Zusammenhang ausführlich behandelt sind, müssen nunmehr die einzelnen Argumente selbst näher ins Auge gefaßt werden. Wir beabsichtigen aber nicht, in weitläufiger Darstellung alle historischen Gestaltungen der Gottesbeweise vorzuführen und alle Einwürfe gegen dieselben zu berücksichtigen. Vielmehr sollen die Beweise nur insoweit übersichtlich skizzirt werden, als nöthig ist, um zu erkennen, wie sie nach der platonisch-patristischen Auffassung sich gestalten und die bisher entwickelten allgemeinen Grundsätze in Betreff der wissenschaftlichen Beweisbarkeit Gottes bestätigen und rechtfertigen.

Da die spekulative Theologie zur Beweisführung für Gottes Dasein dieselben natürlichen Gründe heranziehen

und verwerthen muß wie die Philosophie, kann vorläufig der Unterschied zwischen der philosophischen und theologischen Beweisführung unberücksichtigt bleiben. Denn „der Prozeß der Erkenntniß, durch den die theologische Wissenschaft von Gott zu Stande kommt, ist im wesentlichen ganz derselbe mit dem, in welchem die philosophische Erkenntniß und Wissenschaft des Absoluten sich realisirt" (Kuhn, Dogm. I. S. 234).

Ganz übereinstimmend mit dem h. Thomas und seiner Schule wird auch vom Standpunkt unserer Theorie aus der sogenannte ontologische Beweis verworfen. Dieser vom h. Anselm von Canterbury zuerst versuchte und methodisch aufgebaute Beweis ist nichts anderes als der Schluß aus dem Begriffe des Absoluten, des denkbar Höchsten (id quo nihil majus cogitari potest) auf das wirkliche Dasein desselben, also die Deduktion der Existenz aus dem Begriff und Wesen der Sache. Allein aus dem Begriff des höchsten Wesens kann man wohl beweisen, daß wir es existirend denken müssen, aber wir können nicht aus dem bloßen Begriffe auf seine objektive Existenz oder Realität schließen. Solches geschieht nun von Hegel in Folge seines pantheistischen Idealismus. Unter der Voraussetzung, daß Denken und Sein identisch sei, könnte man sagen: Unser Begriff vom absoluten Wesen ist das Wesen selbst, wenn er Begriff des absoluten Wesens, nicht von irgend etwas anderem ist. Sobald die theistischen Vertheidiger des ontologischen Beweises den Begriff des höchsten Wesens, welcher den Obersatz, die Prämisse des Syllogismus bildet, verificiren, d. h. als real nachweisen wollen, was schon bei Anselm vorkommt, wird der ontologische Beweis ein aposteriori-

scher (vgl. Kuhn, Dogm. § 34, bes. S. 630; Hamma S. 123).

a) Da die Erkenntniß Gottes für uns überhaupt nur eine aposteriorische ist, d. h. auf den Offenbarungen Gottes im endlichen Sein, besonders im Geiste des Menschen beruht, so können auch die Argumente für Gottes Dasein nur aposteriorische sein, d. h. die erfahrungsmäßige Erkenntniß des gesammten endlichen Seins zur Grundlage nehmen. Obwohl der physikotheologische Beweis für den gesunden Menschenverstand der klarste und überzeugungsvollste ist, und darum auch am frühesten und häufigsten bei den kirchlichen Lehrern und Vätern vorkommt, so muß doch der kosmologische an die erste Stelle gesetzt werden. Denn die kosmologische Argumentation nimmt zum Ausgangspunkte die allgemeinsten Eigenschaften der Welt (*κόσμος*) als des endlichen Seins und schließt auf das Dasein eines unendlichen Seins. Die hervorragendste und gleichsam augenfälligste unter den allgemeinen Eigenschaften des endlichen Seins überhaupt ist die, daß alles was da ist, in Bewegung oder ein Bewegtes ist. Von der in allen Dingen (selbst im Denken) wahrnehmbaren Bewegung schloß Aristoteles auf ein erstes Bewegendes, das nicht bewegt ist (*πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον*), aber die erste bewegende Ursache von allem anderen ist. Dieser ganz sinnenfälligen Eigenschaft des weltlichen Seins entspricht am meisten und liegt am nächsten die metaphysische Eigenschaft der Zufälligkeit (contingentia) oder Bedingtheit. An diese Eigenschaft wird gewöhnlich das kosmologische Argument angeknüpft und zwar in folgender Weise: Es ist eine durch die Erfahrung bestätigte unantastbare Wahrheit,

daß alles weltliche Sein ein zufälliges ist, d. h. nur unter der Voraussetzung oder Bedingung eines andern wirklich ist. So ist der gegenwärtige Zustand der Dinge das Produkt eines vorausgehenden und dieser wieder das Produkt eines andern Zustandes. Aus dieser Prämisse wird nun der Schluß auf ein absolut erstes, ein bedingungsloses nothwendiges Sein gemacht, das den Grund seines Seins nicht außer sich in einem andern, sondern in sich selbst hat und somit causa sui et omnium ist.

Gegen diese Schlußfolgerung kann eingewendet werden, daß die Prämisse, die Zufälligkeit der Welt, nicht formell stringent bewiesen werden könne. „Da wir die Reihe von Wirkung und Ursache durch keine noch so weit ausgedehnte Erfahrung zu erschöpfen vermögen, so erscheint die kosmologische Induktion vorerst formell unzureichend. Um formell perfekt zu sein, müßte die bestimmte Erfahrung zu jeder möglichen Erfahrung sich erweitern lassen. So beweist die Mathematik z. B. den binomischen Lehrsatz für eine bestimmte Reihe von Zahlen, für 2, 3, 4 u. s. f., sie schreitet sofort aber auch zum Beweis desselben für jede Zahl, für n und n + 1. So erst ist die Induktion vollendet. Die Kosmologie bringt ihren induktiven Schluß nicht zu dieser formellen Vollendung. . . . Die Annahme eines nothwendigen, unveränderlichen Wesens ist insofern, als sie auf unzureichende Erfahrung gestützt ist, ein Ueberspringen der Erfahrung, ein ihr Vorauseilen, eine Anticipation des Denkens.“ Zur Ergänzung dieses Mangels und gegen die Annahme eines regressus per causas in infinitum kann man sich mit Leibnitz auf das principium rationis sufficientis berufen. Aber wenn dieses blos als logisches

Prinzip gefaßt wird, „so wird dadurch die Realität des nothwendigen Wesens nicht eigentlich bewiesen, sondern nur als Denknothwendigkeit postulirt. Das Denken kann nicht zur Ruhe kommen außer in dieser Annahme; sie ist für das Denken ein Bedürfniß" (cf. Kuhn, Dogm. 2. Aufl. S. 676 f.). Indessen ist das principium rationis sufficientis kein blos logisches, sondern ein metaphysisches Prinzip. Als solches verschafft es „in Verbindung mit der Erfahrung dem Schluß auf die Wirklichkeit eines nothwendigen Seins die erforderliche volle Basis und macht den Schluß von dem zufälligen auf ein nothwendiges Sein wahr" (ib.).

Um selbst in formeller Beziehung die kosmologische Demonstration vollkommen unanfechtbar zu machen, stellt Hamma eine andere Formulirung auf. „Das nächst liegende und unbestreitbarste Merkmal der Welt, sowohl der äußern als der innern, ist, daß sie eine reale Vielheit von Seienden ist. Nun ist es aber nicht nur eine Undenkbarkeit, sondern eine objektive Unmöglichkeit, daß eine Vielheit von Seienden existire, ohne auf einer Einheit zu beruhen und auf diese hinzuweisen. Also existirt Ein realer Grund der Welt" (Grundfr. S. 124). Durch die Vorausschickung dieses Beweises erhalten die übrigen Formen der kosmologischen Argumentation ihren Werth. „Denn wenn erwiesen ist, daß die gegebene Welt eine reale Vielheit sei, welche auf realer Einheit beruhen muß, so ist auch bewiesen, daß sie als Vielheit etwas Sekundäres, Bedingtes, gegenüber der Einheit Zufälliges sei. Wenn sie aber zufällig ist, so muß ein nothwendiges Sein existiren und zwar nur Ein nothwendiges Sein. Denn gäbe es mehrere, so wären sie selbst

wieder Vielheit, welche nothwendig die Einheit zur Voraussetzung hätte" (Grundfr. S. 125).

Insofern jedoch die kosmologische Beweisführung ganz allgemein und abstrakt nur durch das „auf die bloße Erfahrung sich stützende reine Denken" vollzogen wird, wird zwar demonstrirt, daß es ein nothwendiges Sein als Grund des zufälligen gibt. Aber es ist damit noch nicht entschieden, ob das nothwendige Sein die absolute Substanz des Pantheismus, oder der absolut Seiende, der wahre persönliche Gott ist (cf. Kuhn l. c. S. 678 f.). „Während alles Einzelne (die Dinge sowohl als ihre Zustände) sich als ein Zufälliges zeigt, so kann man annehmen, das Zufälligsein klebe nur dem Einzelnen an und sei im Ganzen aufgehoben, das ist die allgemeine Eine Substanz sei das nothwendiger Weise Seiende" (ib. S. 683, Anmerk. 2).

Wenigstens erscheint diese Annahme als eine Möglichkeit auf dem Standpunkte des abstrakten Denkens. „Mit diesem Argument ist der Polytheismus in seiner Unmöglichkeit dargethan ... Nur ein versteckter Polytheismus liegt in den Systemen, welche eine Vielheit selbstständig realer Seienden für ursprünglich erklären (Demokrit, Herbart). Eine solche Vielheit ohne reale Einheit ist eine leere Abstraktion. Ebenso schlummert Polytheismus in allen dualistischen Systemen. Das Resultat des kosmologischen Argumentes sagt also: Es existirt ein und nur Ein realer Grund der Welt ... Ob dieser reale Grund Geist oder Materie, ob er die Substanz der Dinge im pantheistischen Sinne oder aber der substanziell verschiedene Urheber der Dinge in theistischem (oder auch noch deistischem) Sinne sei: das können wir auf

dieser Stufe der Weltbetrachtung nicht entscheiden" (Hamma l. c. S. 126).

b) Während das kosmologische Argument nur die allgemeinen oder abstrakten Eigenschaften des endlichen Seins (Bedingtheit, Zufälligkeit ꝛc.) ins Auge faßt, gründet sich das folgende Argument auf eine besondere Beschaffenheit der innern und äußern Natur (Physis) und wird darum physikotheologischer Beweis genannt. Die bei näherer Naturbetrachtung auffallendste Eigenschaft der Weltdinge ist die Zweckmäßigkeit derselben, und insofern diese die Prämisse des Schlusses auf Gott bildet, heißt der Beweis der teleologische.

Aus dem plan- und zweckmäßig eingerichteten Weltganzen wird auf ein ordnendes, plan- und zwecksetzendes Prinzip geschlossen und so das unbedingte Sein des kosmologischen Argumentes unter dem höheren und bestimmteren Gesichtspunkte des unbeschränkten, absoluten, denkenden Verstandes erkannt.

„Dieses Argument setzt somit das kosmologische voraus; falls es dieses nicht thut, fällt es selbst dahin. Denn aus der Gesetzmäßigkeit der Welt für sich genommen, könnten wir noch nicht auf blos Einen intelligenten Grund schließen; die Zweckmäßigkeit der Welt ist uns ja nicht als Eine gegeben, sondern als verschieden verzweigte. Auch könnte man, falls das kosmologische Argument nicht beigezogen wird, mit Kant schließen: das teleologische Argument beweist höchstens einen Weltbaumeister, welcher seine Zwecke in der ihm von Ewigkeit her gegenüberstehenden Welt verwirklicht habe. Ein solcher Weltbaumeister ist aber ein dualistischer Ge-

danke und nur abzuweisen durch das kosmologische Argument" (Hamma S. 126).

Die Prämisse dieses teleologischen Beweises, daß nemlich die Welt ein Kunstwerk und voll Plan und Zweck sei, wird von dem Pessimismus aller Zeiten, dem alten metaphysischen Dualismus (cf. Kuhn S. 687 f.), dem Materialismus, der Philosophie der Verzweiflung (Schopenhauer) und des Unbewußten (Hartmann) bestritten. Da aber selbst diese nicht jede Gesetz- und Zweckmäßigkeit in der Welt leugnen können, gehen einige Denker noch weiter und sagen: nur unsere Phantasie erblickt Zwecke in der Welt; aber objektiv herrscht nur blinde, unbewußte Nothwendigkeit. Um daher alle Einreden von dieser Seite mit einem Schlage und direkt zurückzuweisen, formulirt Hamma das teleologische Argument in folgender Weise: „Die Weltdinge sind real viele und diese reale Vielheit fordert eine ihr zu Grund liegende reale Einheit. Die Weltdinge sind real unterschieden und als solche gesetzmäßige Unterschiede. Unterschiedensein und Gesetzmäßigkeit setzt aber Unterscheidung voraus; folglich ist der reale Weltgrund unterscheidendes Sein ... Wir erweisen dadurch allerdings keinen weisen Weltgrund, aber was ebenso viel Werth hat und die eigentliche Absicht des teleologischen Arguments ist, einen unterscheidenden, i. e. denkenden, intelligenten Weltgrund. Abgewiesen ist hierdurch der Materialismus und Naturalismus und sämmtliche Philosophie des Unbewußten. Aber nicht abgewiesen ist der Pantheismus. Denn ob der intelligente Weltgrund die absolute Idee im hegelianischen Sinne sei, welche durch Selbstunterscheidung alle Unterschiede, i. e. die ganze Welt aus sich herausgebiert, oder ob der thei-

stische Gott — das läßt sich auf der Stufe der teleologischen Weltbetrachtung noch nicht erkennen" (Grundfr. S. 128).

Obwohl auf dem Standpunkte der physikotheologischen Weltbetrachtung die Schwierigkeiten der pantheistischen Weltanschauung ungleich größer sind als auf dem kosmologischen Standpunkt, so kann der Pantheismus dennoch durch die teleologische Argumentation für sich allein ebenso wenig in stringenter Weise als falsch demonstrirt werden, wie durch die kosmologische Argumentation. „Denn daraus, daß von keinem einzelnen Dinge der Welt aus die zweckmäßige Zusammenordnung aller zu einem harmonischen Ganzen zu begreifen ist, folgt noch nicht, daß dieselbe nun auch dem Ganzen von außen komme und von einem extramundanen intelligenten Urheber herrühre. Es ist denkbar — und die Pantheisten, Spinoza, Hegel, halten es sogar für allein denkbar — daß die allgemeine Substanz vermöge ihrer innern Natur sich gesetzmäßig entfalte und von Stufe zu Stufe fortschreitend zuletzt in Geisteswesen zum Bewußtsein ihrer selbst komme" (Kuhn S. 683 f.).

Es läßt sich auf rein abstraktem Standpunkte denken, „die Zweckmäßigkeit, die in der Beziehung des einen auf das andere besteht, und die dem einzelnen als solchem fremd ist, ruhe in dem Wesen des Ganzen und sei dessen immanentes Prinzip" (ib. Anmerk. 2).

Erst auf der folgenden Stufe der Beweisführung durch die sogenannte ethikotheologische, psychologische oder anthropologische Argumentation wird die pantheistische Auffassung vollständig widerlegt und die theistische als die allein wahre dargethan.

Der Zusammenhang dieses anthropologischen Arguments mit den vorhergehenden und seine treffendste Formulirung ergibt sich aus folgender Analyse (vgl. Kuhn, Dogm. § 38).

c) Von der Betrachtung des endlichen Seins nach seiner allgemeinen metaphysischen Beschaffenheit als zufälliges oder bedingtes Sein, das ein unbedingtes, absolutes Sein als Grund oder Ursache seines Daseins voraussetzt, schreiten wir fort zu der Betrachtung des endlichen Seins nach seiner innern Beziehung im einzelnen und ganzen, das ist zu der Betrachtung der Welteinrichtung. Indem wir hierdurch die Zweckmäßigkeit der Welt im großen und ganzen erkennen, schließen wir, daß der absolute Grund der Welt als absoluter Verstand zu fassen sei, der alles nach einem durchdachten Plan mit vollkommener Weisheit eingerichtet. Aber die Betrachtung der Zweckbeziehungen, wie sie sich im Gebiete der Natur, der materiellen wie der geistigen, darstellen und die Natur in diesem umfassendsten Sinne des Wortes als ein zweckmäßig geordnetes Ganzes, das von einem über das Ganze erhabenen, allumfassenden Gedanken ausgegangen, getragen und beherrscht ist — diese Betrachtung ist noch eine untergeordnete. Die Teleologie im höchsten Grade beginnt erst da, wo nach dem Endzweck des ganzen Weltdaseins gefragt wird. Da tritt der Unterschied der Natur und des Geistes erst in seinem ganzen Umfange wie in seiner ganzen Bedeutung hervor. Die Natur (die äußere physische Welt) erscheint selbst in ihren höchsten Produktionen, den animalisch belebten Wesen, noch als selbstlos. Die todte Natur folgt blindlings nothwendigen Gesetzen, und das Thier ist ohne Bewußt-

sein und freien Willen, vollständig beherrscht von dem sinnlichen Trieb. Als selbstlos ist die Natur bloßes Mittel für ein höheres über sie hinausgreifendes Sein, auf welches sie abzweckt. Dieses höhere, in der sinnlichen Natur als solcher nicht begriffene und aus ihr sich nicht erklärende Sein ist der menschliche Geist, das menschliche Vernunftwesen, aber nicht die Natur des Geistes, der an sich seiende Geist, sondern der an und für sich seiende, der selbstbewußte Geist und selbst sich bestimmende Wille; mit einem Worte: der subjektiv-persönliche Geist ist das Höchste und Letzte in der Welt, unter den irdischen Geschöpfen. Denn das Geisteswesen ist ja selbst nur dazu da und erfüllt erst darin den eigentlichen Zweck seines Daseins, daß es sich über seine Substantialität in die Subjektivität erhebt, daß es aus der Potentialität in die Aktualität übergeht, daß es aus dem Zustand des Denk- und Willensvermögens heraustritt und zum wirklichen Denken und Wollen fortschreitet und somit persönlicher Geist wird, der sich seiner selbst bewußt ist und sich selbst zu allem Denken und Wollen bestimmt. Indem der menschliche Geist so sich selbst Gegenstand seines Denkens und Wollens ist und nicht weniger auch alles andere zum Gegenstande seines Wissens und Wollens macht, steht er als Subjekt und Person, was er einzig und allein in dieser Welt ist und sein kann, hoch über allen anderen Wesen in ihr.

Es läßt sich also nicht verkennen, daß der Mensch als Vernunftwesen nächster Endzweck der Natur ist. Erst durch das Dasein der Vernunftwesen hört die sichtbare Schöpfung auf, blindes, zweck- und fruchtloses Dasein zu sein. Wo will nun aber der persönliche Menschen-

geist selbst hinaus? Welches ist sein letztes Ziel und sein eigentlicher Endzweck? Denn das besondere Endziel des menschlichen Geistes ist erst der letzte Endzweck der Welt überhaupt im ganzen betrachtet, des ganzen Weltdaseins. Die pantheistischen Systeme behaupten, daß der menschliche Geist sich selbst schlechthin genug, das höchste und letzte, alles Dasein abschließende Wesen sei. Er sei der Endzweck der Natur dadurch, daß er sie erkenne, sie verstehe, ihre Güter für sich gebrauche und durch Ausnutzung derselben sich immer mehr vervollkommne.

Mit dieser Ansicht verträgt sich zunächst nicht die Bedingtheit und Endlichkeit des menschlichen Wesens, die trotz aller Erhabenheit desselben über die übrigen endlichen Dinge nicht verkannt werden kann. Sodann würde das Vernunftwesen vielmehr in die Natur zurück als über sie hinaus weisen und nur im uneigentlichen Sinne ihr Endzweck genannt werden können. Denn man könnte ebenso gut sagen, der Mensch sei um der Natur willen da — damit sie nicht brach liege — als umgekehrt die Natur sei um des Menschen willen da, damit er für sein Erkenntniß- und Begehrungsvermögen einen Gegenstand habe. Es würden sich Natur und Geist gegenseitig bedingen und fordern, somit im Kreise sich bewegen. Die Lösung des Räthsels der Welt läge dann in der Vorstellung einer anfangs- und endlosen Kreisbewegung, vermöge deren die Natur in einem Stufengange sich bis zum Geist hinauf organisirte und dieser sofort wieder in die Natur zurücksänke, um sich aufs neue wieder darüber zu erheben.

Diese pantheistische Anschauung ist unvernünftig, weil sie Grund und Zweck der Welt einfach negirt und das

principium rationis sufficientis, überhaupt die Begriffe des Grundes wie des Zweckes im eigentlichen Sinne verleugnet. Der vernünftige Denker muß nach dem Endzweck der Welt überhaupt fragen und kann ihn nur in dem finden, was der besondere Endzweck des persönlichen Geistes ist.

Dieser Endzweck des menschlichen Vernunftwesens kann aber nicht darin bestehen, daß es mit seinem Erkennen und Wollen sich auf die Natur beschränkt, worauf es zwar zunächst gerichtet ist. Denn dadurch würde es sich nicht seiner Natur gemäß entfalten, sondern höchstens sich zum potenzirten Thiere hinaufarbeiten.

Es kann auch der menschliche Geist nicht bei einem abstrakten absoluten Sein oder einer unendlichen Substanz, worauf der einseitig denkende Verstand bei der Betrachtnng des zufälligen Seins schließen könnte, stehen bleiben. Das absolute Sein könnte wohl Endziel des Menschen zu sein scheinen, insofern er Verstand oder Denkvermögen hat. Aber der menschliche Geist ist nicht blos erkennender, sondern auch wollender Geist, und darum muß das Endziel für den in der Einheit von Verstand und Wille sich vollendenden endlichen Geist gesucht werden. Als sittlich wollender, über dem Naturzusammenhange stehender Geist, in welchem der Mechanismus der Natururſachen in der Freiheit des Willens, der Naturtrieb, dem die Thiere blindlings folgen, in der vernünftigen, nach sittlichen Endzwecken sich richtenden Willensbestimmung aufgehoben ist, findet der Mensch in dem Verlangen nach den veränderlichen und vergänglichen irdischen Gütern und in dem Genusse derselben keine Befriedigung; er verlangt nach einem unvergänglichen, un-

wandelbaren Gute, das der letzte und höchste Gegenstand nicht blos seiner Erkenntniß, sondern auch seiner Liebe und seines Verlangens und die Richtschnur seines Strebens ist. So erst kommt der menschliche Geist zur wahren Vollendung seiner selbst, zur wahren Vernünftigkeit und Freiheit, so erst erfüllt sich der wahre und höchste Zweck seines Daseins, seine Seligkeit. Das unendliche Wesen aber, das der endliche Geist in solcher Weise fordert und voraussetzt, das er als den höchsten Gegenstand seiner Erkenntniß ergreifen und als den würdigsten und bleibenden Gegenstand seiner Liebe umfassen muß, um das zu sein, was er sein soll, um den Zweck seines Daseins zu erreichen, kann nicht die absolute Substanz, kann nur die unendliche Vernunft, die unendliche Liebe, der persönliche Gott sein.

Indem so das Endziel des Menschen als persönlichen, das ist selbstbewußten und sittlich freien, das Wahre und Gute unbedingt liebenden und wollenden Geistes nur der persönliche Gott sein kann, erweisen sich namentlich alle pantheistischen Vorstellungen von Gott als falsch. „Erst hier auf dem Standpunkte der moralischen Teleologie tritt die Idee des Absoluten als des persönlichen Geistes, als der unendlichen Liebe in vollster Klarheit und überzeugendster Wahrheit hervor“ (Kuhn l. c. S. 692). „Das Räthsel des Daseins eines vernünftigen und sittlich freien Geistes in der Natur und in allseitiger Beziehung zu derselben löst nur das Dasein eines persönlichen Gottes, der die vernünftige Kreatur sowohl wie die dieselbe umgebende Natur geschaffen und durch die Natur den Geist nach Vernunft und Willen zu sich als der höchsten Wahr-

heit und dem höchsten Gute hinbewegt" (v. Endert, das Gottesbew. S. 19).

Den Ausgangspunkt des ethiko-theologischen oder anthropologischen Arguments bildet, wie aus der bisherigen Entwicklung hervorgeht, der Mensch als das höchste Gebilde der gegebenen Welt, als der Mikrokosmus, welcher die ganze Natur, innere und äußere, in sich zusammenfaßt und in höchster Vollendung zeigt. Indem der Mensch nach der Gesammtheit seiner Naturanlagen und geistig-sittlichen Vermögen und Strebungen betrachtet wird, schließt man: wenn und da auf Erden ein Wesen existirt, wie der Mensch, so existirt auch ein Gott (cf. Hamma S. 128).

Dieser Schluß wird aber bestätigt und gerechtfertigt und erhält eine reelle objektive Basis durch die Erfahrungsthatsache, daß in der Menschheit überall und allzeit Religion und insbesondere der Glaube an ein höchstes Wesen, ein Gottesbewußtsein vorkommt. Da jedoch die religiösen Vorstellungen der Menschen von Gott thatsächlich mannigfaltiger Art sind, so muß die innerste gemeinsame Grundlage aller historischen Religionen aufgesucht werden, um in Verbindung mit den kosmologischen und teleologischen Argumenten den wahren Begriff von Gott, dessen Existenz von aller und jeder Religion gefordert wird, zu finden und zu erkennen (cf. Hamma, Grundfr. § 75).

Das im Menschen empirisch sich vorfindende religiöse Gefühl oder „die Gottesidee setzt sich aus drei Gefühlen zusammen; erster integrirender Theil ist das Abhängigkeitsgefühl. Dieses entsteht in uns unmittelbar durch den Kontakt mit den Weltdingen. Die großen Natur-

ereignisse und die Unermeßlichkeit der Welt bringen in uns nothwendig, aber nicht auf einmal das Bewußtsein der Abhängigkeit hervor. Wir fühlen uns als bedingte Glieder der Welt vielfach auf ein anderes hingewiesen und durchaus der Naturereignisse nicht mächtig. Dieses Abhängigkeitsgefühl tragen wir nun besonders auf den Weltgrund über. Von diesem Gefühle aus läßt sich aber der Polytheismus, Dualismus, Materialismus noch nicht widerlegen. Daher finden wir es auch historisch in den genannten Religionen; ja es trug sogar bei zur historischen Entwicklung derselben. In Verbindung jedoch mit dem kosmologischen und teleologischen Argument weist es jene Systeme zurück. Aber möglich ist auf diesem Standpunkt noch ebensowohl der Pantheismus als der Deismus und Theismus. Auf pantheistischem Standpunkt äußert sich das Abhängigkeitsgefühl als dunkles Bewußtsein um das Abhängigkeitsverhältniß des Theils vom Ganzen, auf theistischem und deistischem Standpunkt als Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer" (Hamma, Grundfr. S. 129).

Das zweite höhere Moment des religiösen Gefühls ist das Sehnsuchtsgefühl. „Der Mensch fühlt sich auf dieser Stufe unbefriedigt, ersehnt stets Besseres und Höheres, und als solches erscheint ihm der Weltgrund. Dieser Zug der Sehnsucht geht durch die ganze Menschheit: er ist mit Polytheismus, Materialismus, Dualismus, mit allen Religionsformen vereinbar. Da aber die erstern drei abzuweisen sind in Verbindung mit dem kosmologischen und teleologischen Argument, so bleibt nur Theismus, Deismus, Pantheismus" (ib.).

Das höchste und beste Gefühl, welches der Mensch



in sich hat und das sein eigentliches Wesen ausmacht und ihn zur Person erhebt, ist das Freiheits- und Pflichtgefühl. Denn es ist eine unleugbare Thatsache, daß der Mensch vermöge eines innern Gefühls unwillkürlich zwischen gut und bös unterscheidet und sich einem Höheren verantwortlich weiß. Er kann frei wählen zwischen gut und bös, und je nach seiner Wahl erwartet er Belohnung oder fürchtet Strafe und zwar beides nicht so sehr in diesem Leben, als in einem andern ewigen Leben. Die geschichtliche Erfahrung lehrt weiter, daß das Sittlichkeitsgefühl das Fundament des sozialen Lebens bildet, und daß der einzelne Mensch sich nur dann immer vervollkommnet und veredelt und seiner Bestimmung, seinem Ideal immer näher kommt, und daß ganze Völker, die ganze Menschheit in Civilisation und Kultur voranschreiten, wenn im einzelnen Menschen wie in der Gesammtheit der Menschen das sittliche Pflicht- und Verantwortlichkeitsgefühl lebendig und wirksam ist und ein beharrliches Streben nach dem Guten herrscht.

Mit der Erkenntniß aber, „daß der Mensch auch verantwortlich ist für seine Handlungen, belohnt oder bestraft wird, je nach Maßgabe — und Lohn oder Strafe in seinem Sittlichkeitsgefühl kaum nur ideell anticipirt — ist der Pantheismus in allen seinen Formen vernichtet“ und bewiesen, daß der absolute Weltgrund der unendliche persönliche Gott ist. „Denn wenn Gott Alles in Allem ist, so kann es erstens kein Gutes und kein Böses geben: Alles ist dann gut und das Böse ist nur das weniger Gute, der nothwendige Durchgangspunkt zum Guten. Zweitens kann es keine persönliche Freiheit geben: Alles ist getrieben durch die Nothwendigkeit des Absoluten.

Drittens ist jede Verantwortlichkeit für seine Handlungen dem Menschen als Absurdität undenkbar: — soll sich Gott selbst belohnen oder bestrafen? Aehnlich ist es mit dem Deismus. Wenn sich Gott gar nicht um uns kümmert, so wird er uns auch nicht belohnen oder bestrafen" (ib. S. 130).

§ 3. Aus dieser Entwicklung der Gottesbeweise ist ersichtlich, daß Kuhn auf seinem platonisch-patristischen Standpunkte im allgemeinen und wesentlichen der in den katholischen, resp. thomistischen Schulen herkömmlichen Darstellung folgt und nur in Bezug auf die Vereinigung und die Gewißheitsart der Gottesbeweise von derselben abweicht. Obwohl diese Punkte bereits früher (cf. oben S. 145 ff.) erläutert und bei der Entwicklung der einzelnen Beweise hervorgehoben und nachgewiesen sind, so sind wir doch nunmehr durch letztern Umstand in der Lage, die Bedeutung dieser Abweichungen in das rechte Licht zu stellen, die Mißverständnisse derselben vollends zu beseitigen und die sachliche Uebereinstimmung beider Richtungen in diesen Punkten auf das einleuchtendste nachzuweisen. —

a) Die Platoniker behaupten, daß die Gottesbeweise einzeln für sich und von einander getrennt, nicht im Stande sind, das Dasein Gottes seinem wahren und vollen Begriffe nach zu beweisen. Denn die einzelnen Argumente beweisen nicht genau dasselbe in derselben Beziehung und demselben Umfange und mit derselben objektiven Evidenz. Sie besitzen nicht den gleichen Werth und die gleiche Bedeutung. Vielmehr müssen sie sowohl wegen des Inhalts als wegen der Gewißheit der Erkenntniß zusammengefaßt werden. In Rücksicht auf den Inhalt be-

weist das kosmologische Argument, daß es einen und zwar nur einen absoluten Weltgrund gibt. Aber es wird durch die kosmologische Argumentation für sich allein dieser absolute Weltgrund nicht näher bestimmt, namentlich noch nicht entschieden, ob dieser absolute Weltgrund der absolute persönliche Geist sei, der die Dinge mit Freiheit aus nichts erschaffen hat, oder ob er die immanente allgemeine Substanz der Dinge sei. Demnach vermag man durch die kosmologische Schlußfolgerung allein die logische und metaphysische Möglichkeit der pantheistischen Auffassung nicht zu beseitigen und die theistische Auffassung des Absoluten als die alleiu denkbare Möglichkeit über allen und jeden Zweifel zu erheben. Durch den teleologischen Beweis wird dargethan, daß die Ursache der Welt ein unterscheidendes also denkendes Wesen ist. Aber für sich allein wird durch diese Beweisführung gleichfalls noch nicht entschieden, ob es nur eine einzige denkende Ursache der Welt oder mehrere gebe. In Verbindung mit dem kosmologischen Beweise jedoch wird dargethan, daß der eine Weltgrund ein denkendes Wesen sei. Während man durch das kosmologische Argument erkennt, daß es ein unbedingtes Sein als Grund oder Ursache alles bedingten Seins in materieller wie in formeller Beziehung gibt, wird dasselbe durch das physikotheologische Argument näherhin als absoluter Verstand bestimmt, von welchem die Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit des Weltganzen herrührt. Aber dieser absolute Verstand könnte immer noch im Sinne des Pantheismus als ein dem empirischen Sein immanentes Prinzip gedacht werden. Somit läßt sich der Pantheismus auf der Stufe der teleologischen Weltbetrachtung noch nicht

vollständig abweisen. Dieses geschieht erst durch die ethiko-theologische Argumentation.

Durch dieselbe wird nachgewiesen, daß das Dasein der menschlichen Vernunftwesen das Dasein eines diesen ähnlichen absoluten Geisteswesens voraussetzt. Indem nun dieser Beweis mit den beiden vorausgehenden verbunden wird, ergibt sich, daß der unendliche, denkende Weltgrund der absolute persönliche Geist ist, welcher von der Welt verschieden und der freie Urheber alles Seienden ist.

Ebenso wie die einzelnen Argumente sich ergänzen und zusammenzufassen sind, um das Dasein Gottes seinem vollen Begriffe nach zu beweisen, bewirken dieselben auch erst in ihrer Vereinigung eine volle objektive Gewißheit und Evidenz. Denn die einzelnen Beweise für sich besitzen nicht dieselbe gleiche Evidenz und begründen nicht eine völlig gleiche wissenschaftliche Ueberzeugung. Deßhalb bilden sie auch in ihrer Zusammenfassung keine blos äußerliche, mechanische Verstärkung der Evidenz und Gewißheit; vielmehr stehen sie in einem innern organischen Verhältniß zu einander und ergänzen sich gegenseitig in ihrer Beweiskraft. Das kosmologische Argument ist, soweit durch dasselbe ein absoluter Weltgrund bewiesen wird, eine strikte Demonstration und erfordert nichts weiter als sinnliche Erfahrung und gesetzmäßiges Denken. Dagegen läßt sich dieses nicht im eigentlichen, strengen Sinne vom teleologischen Argumente behaupten. Insofern dasselbe in dem Schlusse von der Zweckmäßigkeit und Harmonie der Welt auf einen absoluten zwecksetzenden, denkenden Urgrund besteht, besitzt es nicht eine rein objektiv zwingende Evidenz. Denn die

Grundlage dieses Schlusses läßt sich nicht ebenso rein objektiv und apodiktisch oder mathematisch demonstriren als die allgemeinen abstrakten Eigenschaften der Dinge in dem kosmologischen Argumente. Die Materialisten und Pessimisten erblicken bekanntlich keine allgemeine und eigentliche Plan- und Zweckmäßigkeit in der Welt und zwar deßhalb nicht, weil ihnen die subjektiven Bedingungen, die nothwendige Stimmung des Gemüthes und der geistige Geschmack, mit einem Worte die wahre Vernünftigkeit fehlt. Aber schon an sich ist es unmöglich, gegen die teleologische Weltauffassung objektiv stichhaltige Gründe vorzubringen; ganz sicher aber ist es unmöglich, die objektive Kraft des Beweises zu leugnen, wenn er in organische Verbindung mit dem kosmologischen gebracht und seine Aufgabe darein gesetzt wird, zu beweisen, daß der *eine* absolute Weltgrund ein denkender, zwecksetzender ist.

Die ethikotheologische Argumentation fußt auf der Annahme, daß die wahre Vernünftigkeit des Geistes in der Erkenntniß und Liebe Gottes und seine wahre sittliche Freiheit in dem unbedingten Gehorsam gegen denselben bestehe. Jedoch kann diese Annahme nicht in ganz voraussetzungsloser, rein objektiver Weise mit mathematischer Evidenz als wahr bewiesen werden. Zwar ist sie dem wirklich vernünftigen Menschen, in welchem die unmittelbare Gottesidee lebendig ist und somit die subjektiven Bedingungen vorhanden sind, unzweifelhaft gewiß. Aber es gibt viele Menschen, welche in der Erkenntniß der endlichen Dinge zugleich den Grund und das Wesen alles Daseins zu erkennen glauben, welche in der Ergreifung der weltlichen Güter und deren Ausnutzung nicht bloß Mittel zur Ergreifung ihres Endziels, sondern den Zweck

ihres Daseins selbst erkennen und alle sittliche Freiheit und Verantwortlichkeit leugnen. Für diese hat die ethiko-theologische Beweisführung an sich keine objektiv zwingende Kraft; sie ist nicht im Stande, solche Menschen direkt und unmittelbar zur wahren Vernünftigkeit zu erheben, ihnen dieselbe anzudemonstriren. Jedoch darf nicht mit Kant behauptet werden, daß das Dasein Gottes eine subjektiv praktische Ueberzeugung, ein „Postulat der praktischen Vernunft" sei, bloß aus subjektiv praktischen Bedürfnissen angenommen oder geglaubt werde, und daß somit nur ein „moralischer" Beweis für Gottes Dasein möglich sei. Der eine Hauptfehler dieses Kant'schen sogenannten moralischen Beweises nemlich besteht darin, daß der Endzweck des unbedingt gebietenden Sittengesetzes in die Glückseligkeit, das ist in das höchste Gut in dieser Welt, statt in die jenseitige Seligkeit in Gott gesetzt und aus der erfahrungsmäßigen Kollision zwischen sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit zunächst auf die Unsterblichkeit der Seele und dann auf die Annahme einer jenseitigen Ausgleichung durch den moralischen Welturheber geschlossen wird (cf. Kuhn l. c. S. 695). Somit stellt Kant das Dasein eines moralischen Welturhebers (vielmehr Weltrichters) nur als eine Hypothese in „praktischer Absicht" auf, „um sich (mittelst derselben) wenigstens von der Möglichkeit des dem Menschen moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen". Vielmehr muß man das Dasein Gottes als des unvergänglichen und unwandelbaren höchsten Gutes als die Bedingung und Voraussetzung betrachten, unter welcher das Dasein moralischer Vernunftwesen inmitten blos zeitlicher und veränderlicher Güter allein vernünftig denkbar ist, gerade so wie das zufällige

Sein nur unter der Voraussetzung eines nothwendigen denkbar ist (ib. S. 696). Demnach hat der ethikotheologische Beweis offenbar schon an sich und für sich allein ein objektives theoretisches Moment, eine reelle Basis. Denn die religiöse Idee, insbesondere das moralische Gesetz und das Bewußtsein der Verantwortlichkeit oder das Gewissen ist eine objektive thatsächliche Erscheinung beim einzelnen Menschen wie in der ganzen Menschheit. Ebenso ist es eine Erfahrungsthatsache, daß das auf dem religiösen Bewußtsein beruhende religiös-sittliche Leben unmittelbar und direkt das Dasein Gottes voraussetzt, und daß in der erstrebten Vereinigung mit Gott die Vollendung des geistig-sittlichen Wesens des Menschen und die ewig dauernde Glückseligkeit desselben besteht.

Der andere Hauptfehler des Kant'schen Arguments „besteht darin, daß die vom Standpunkte der moralischen Teleologie geforderte Annahme eines m o r a l i s c h e n Welturhebers nicht in Zusammenhang gebracht ist mit der aus der kosmologischen Betrachtung hervorgehenden Forderung eines n o t h w e n d i g e n, und der aus der physikotheologischen abfließenden Forderung eines i n t e l l i g e n t e n Welturhebers. In solcher Isolirung verliert es fast allen Halt und alle Ueberzeugungskraft" (ib. S. 694).

Da der kosmologische Beweis eine eigentliche objektive Demonstration ist und der teleologische für sich einer solchen fast gleich kommt, beide Beweise aber, wie gezeigt, einen denkenden Weltgrund in objektiver, theoretischer Weise demonstriren, so nimmt das anthropologische Argument an dieser demonstrativischen Gewißheit Theil, sobald es als eine Weiterführung und nähere Bestimmung der vorausgehenden Argumente gefaßt wird, so daß der

reale denkende Weltgrund als das absolut gute und heilige Wesen, als das höchste Gut, als der unendliche persönliche Gott bestimmt wird.

Demnach kann man nicht behaupten, daß die Gottesbeweise „materiell und formell identisch und nur in solcher Weise verschiedene Beweise seien, wie man dergleichen z. B. in der Geometrie für den pythagoräischen Lehrsatz aufführt. Weder beweisen sie unter einander schlechthin dasselbe, noch beweisen sie, was ein jeder beweist, mit der gleichen Evidenz. Das kosmologische Argument erhebt sich für sich nicht über den abstrakten Begriff des absoluten Seins und ist somit materiell von dem physikotheologischen verschieden, das die Wahrheit eines concretern Begriffs, nemlich des Absoluten als eines denkenden Wesens beweist. Ebenso ist die Evidenz jenes Arguments eine andere, vollkommener als die des letztern ... Die Evidenz der Beweise des Daseins Gottes nimmt in demselben Maaße ab, in welchem von dem Begriffe des absoluten Seins zu dem des persönlichen Gottes fortgeschritten wird. Es findet also zwischen ihr und der Wahrheit des Begriffs ein umgekehrtes Verhältniß statt. Weil aber das kosmologische Argument ein integrirendes Moment des Beweises für das Dasein Gottes ausmacht, so geht die Beweiskraft desselben für diesen nicht verloren, sondern kommt ihm als Moment in Wahrheit zu gut; so daß man sagen muß, die Beweiskraft, die der Wahrheit der Gottesidee durch denkende Weltbetrachtung gegeben werden kann, schwebe in der Mitte zwischen dem rein objektiven und stringenten (apodiktischen) Beweise (Demonstration im engern Sinne) und der subjektivmoralischen (persönlichen) Ueberzeugung und stelle gleich-

sam die Diagonale in dem Parallelogramm dieser beiden Beweismomente dar" (Kuhn S. 701).

b) Diese Zusammenfassung der einzelnen Argumente zu einem Beweise für Gottes Dasein und die verschiedenen Arten der Gewißheit, welche die Argumente bewirken, werden von den Gegnern der platonisch-patristischen Theorie vielfach mißverstanden. „Es ist zum mindesten höchst bedenklich, ... zu sagen: die Beweise seien bloß insoweit evident, als sie das Vorhandensein eines unerschaffenen Urgrundes der Dinge, nicht aber insoweit, als sie das Dasein einer von den geschaffenen Dingen wesentlich verschiedenen persönlichen Ursache darzuthun versuchen — oder mit andern Worten: sie schlössen nicht evident den Pantheismus aus, und dieser selbst sei nicht evident unhaltbar und absurd" (Scheeben S. 477 N. 40).

„Gänzlich zu verwerfen ist daher die Behauptung, daß die Gottesbeweise zwar die Existenz eines absoluten Grundes der Welt darthäten, nicht aber bewiesen, daß derselbe nicht das Wesen der Welt selbst, sondern von dieser substantiell verschieden und der unendlich vollkommene Geist sei, wie ihn der Theismus annimmt und das Christenthum voraussetzt und lehrt" (Heinrich, B. III. S. 209 f.).

Aus der obigen Darstellung ist ersichtlich, daß solches von Professor Dr. von Kuhn nicht behauptet wird. Vielmehr lehrt er ausdrücklich, daß die Beweise in ihrer Vereinigung „mit überzeugender Gewißheit" das Dasein des wahren Gottes und damit zugleich die Unhaltbarkeit des Pantheismus darthun. Für den wahrhaft vernünftigen Menschen erscheint dieser „evident unhaltbar und absurd". Aber es ist dieses nicht eine Evidenz, die nur aus sinn-

licher Erfahrung und abstrakter Verstandesdialektik hervorgeht und jedem Menschen, welcher hinreichende Denkkraft besitzt, ebenso aufgenöthigt werden kann, wie ein mathematischer Lehrsatz. Es ist vielmehr eine Evidenz, die zwar in objektiver, theoretischer Weise vermittelt wird, aber zugleich im Herzen des erkennenden Menschen wurzelt und von daher ihre letzte Kraft zieht. Da aber bekanntlich die Vertreter der aristotelischen Richtung gleichfalls meistens die wissenschaftliche Ueberzeugung von Gottes Dasein von subjektiven Bedingungen abhängig sein lassen und den Beweisen keine mathematische Evidenz zuerkennen, so fällt jede wesentliche Verschiedenheit zwischen beiden Richtungen fort und liegt kein Grund vor, die Kuhn'sche Theorie „verwerflich" oder gar „bedenklich" zu finden. Wenn ferner auf dem platonischen Standpunkte behauptet wird, daß die logische und metaphysische Denkbarkeit des Pantheismus durch das kosmologische und ebenso durch das teleologische Argument für sich allein nicht widerlegt werden könne, und daß das ethikotheologische Argument für sich allein keine streng und rein objektive Evidenz besitze, so betrifft das die Frage nach der Form und der Gewißheitsart der theoretischen Gottesbeweise, über welche das Dogma nichts näheres bestimmt (cf. oben S. 399 ff.).

Während demnach schon obige Vorwürfe auf Mißverständnissen beruhen und völlig unbegründet sind, ist dieses womöglich noch augenscheinlicher und in viel höherem Maße der Fall bei folgenden Auslassungen der Gegner. Der Mainzer Theologe nemlich schreibt dem Tübinger Dogmatiker den Satz zu: „die alten Gottesbeweise führten für sich allein nur zum pantheistischen

Absoluten, nicht zum persönlichen Gott" (B. II. S. 173. Anmerk.). Diese angebliche Behauptung Kuhns sucht derselbe dann mit folgenden Worten zu widerlegen: „Wie könnten auch jene Beweise, wie Kuhn lehrt, dazu dienen, uns das Verständniß der Gottesidee, deren objektive Wahrheit wir glauben, zu vermitteln, wenn sie an sich ebenso geeignet wären, den Grundgedanken des Pantheismus denkend zu vermitteln" (ib.). Schäzler liest sogar folgendes aus der Kuhn'schen Lehre heraus: „Es war uns neu zu vernehmen, daß das Absolute im pantheistischen Sinne überhaupt demonstrirbar sei, daß sich seine Wahrheit durch bloß denkende Weltbetrachtung nachweisen lasse, ja noch mehr, daß der Pantheismus die Unterlage und das Grundmoment der religiösen Gottesidee bilde und folglich seine Demonstration — ihr zu Gute komme" (Neue Unters. S. 539). An diesem Beispiele ist recht ersichtlich, welchen Unsinn dieser Polemiker durch Zusammenstellung verschiedenartiger Ausdrücke seinem Gegner unterzuschieben im Stande ist. Denn die von uns unterstrichenen Worte, welche Schäzler, wie er selbst durch Anführungszeichen andeutet, aus den Schriften Kuhns entnommen hat, gehören ganz verschiedenen Sätzen und Verbindungen an. Kuhn behauptet aber nicht im entferntesten, daß die Wahrheit des Absoluten im pantheistischen Sinne überhaupt demonstrirbar und der Pantheismus somit die Unterlage und das Grundmoment der religiösen Gottesidee bilde und die Demonstration des Pantheismus ihr zu Gute komme. Dieses muß jeder sofort aus folgenden ganz bestimmten und deutlichen Aeußerungen Kuhns entnehmen: „Um den Zusammenhang

der Beweise und ihr Zusammenwirken zu dem einen Beweise des Daseins Gottes richtig zu würdigen, muß man sich vor zwei Abwegen hüten: man darf sie weder von einander trennen und als für sich bestehende Argumente hinstellen, noch mit einander vermischen und identificiren. Man darf also, was das erstere betrifft, nicht etwa sagen: das kosmologische Argument beweise das *ὄντως ὄν*, das Absolute des Pantheismus als das Wahre, das physikotheologische hingegen den *ὄντως ὤν*, den theistischen Gott. So würden sie sich widersprechen und gegenseitig aufheben, statt sich zu unterstützen und zum Beweise der einen und selben, der vollen Wahrheit zu completiren" (S. 700). Dieser Auffassung gemäß erklärt sich Kuhn ausdrücklich gegen „Trendelenburg und die meisten aus der Hegel'schen Schule hervorgegangenen, aber nicht bei ihm stehen bleibenden, vielmehr dem Theismus zustrebenden Philosophen, wenn sie meinen, der kosmologische Beweis führe zu dem Absoluten des Pantheismus und erst der physikotheologische zu dem Theismus, zu dem lebendigen Gott. So würde die denkende Weltbetrachtung beides, zuerst den Pantheismus und sofort den Theismus beweisen. Das kann nicht sein, weil Pantheismus und Theismus sich diametral gegenüberstehen und ausschließen. Entweder beweist die Kosmologie den Pantheismus nicht oder die Physikotheologie den Theismus nicht" (S. 689, Anmerk. 1). Angesichts dieser doch sicher nicht mißzuverstehenden Erklärungen ist es fast unbegreiflich, wie ein gewissenhafter Kritiker dem Professor Kuhn die eben citirten Lehren zuschieben kann. Es ist zwar bei jedem Schriftsteller möglich, einzelne Ausdrücke und Sätze, für sich, außer dem Zusammenhang betrachtet, in ganz ent-

gegengesetztem Sinne zu deuten. So wollen wir nicht leugnen, daß auch bei Kuhn auf diese Weise die Lehre gefunden werden kann, das kosmologische Argument beweise den Pantheismus und dieser bilde die Unterlage der religiösen Gottesidee. Wenn man jedoch nicht annehmen will, daß der „Tübinger Theologe" die größten Widersprüche nebeneinandergestellt und behauptet habe, so müssen offenbar jene einzeln für sich mißdeutbaren Sätze ganz anders verstanden werden. In der That läßt sich dieses leicht nachweisen. „Das kosmologische Argument (so äußert er sich in der 2ten Aufl. seiner Dogmatik, 1. B. 2. Abth. S. 677 f.) d. h. das auf die bloße Erfahrung sich stützende reine Denken beweist, soweit es beweisend ist, zwar ein nothwendiges Sein als Grund des zufälligen, aber kein außerweltliches, sondern ein immanentes Grundwesen der Dinge, das pantheistische Absolute". Schon in diesem Satze ist von Bedeutung, daß gesagt wird: das auf die bloße Erfahrung sich stützende reine Denken; diesen Ausdruck erläutert Kuhn sofort im unmittelbar folgenden Satze dadurch, daß er „von dem denkenden Geist blos als solchem" spricht. Hiermit will er behaupten, daß der Mensch, welcher nichts weiter als sinnliche Erfahrung und denkenden Verstand oder formelle Schlußfolgerungen anwendet und sich damit begnügt, in formeller abstrakter Weise von dem zufälligen Sein auf ein nothwendiges zu schließen, dahin kommt, dieses nothwendige Sein als das immanente Grundwesen der Dinge zu fassen. Daß dieses aber eine voreilige falsche Auffassung ist und „auf einer unbeweisbaren Voraussetzung, Vorausannahme beruht", zeigt Kuhn im weitern Verlaufe seiner Entwicklung (cf.

S. 679). Die richtige Meinung Kuhns ergibt sich bereits aus dem Satze, der sich unmittelbar an die eben citirten anschließt. „Das zufällige Sein, soll es gedacht werden, setzt ein nothwendiges Sein voraus als dessen Grund, ohne den es nicht sein, als seiend nicht gedacht werden könnte; dieser Satz ist unbestreitbar. Aber von hier eröffnen sich zwei Möglichkeiten: das nothwendige Sein kann die absolute Substanz sein, zwischen der und den zufälligen (endlichen) Dingen das Verhältniß der Immanenz (der Substanzeinheit), ein bloßes Naturverhältniß stattfindet; oder aber der absolut Seiende, zwischen dem und der Welt ein Verhältniß höherer Ursächlichkeit stattfindet, ein solches nämlich, kraft dessen die Ursache außer der Wirkung und in völliger Unabhängigkeit von ihr in sich ist und bleibt, wie dasselbe z. B. zwischen einem Künstler und seinem Kunstwerke besteht" (S. 678).

Demnach wird behauptet, daß Gott durch den kosmologischen Beweis zunächst demonstrirt werde, insoweit er der absolute Grund der Dinge ist. Da aber auch der Pantheismus einen absoluten Weltgrund annimmt, so wird weiter behauptet, daß durch die kosmologische Schlußfolgerung für sich allein ohne weitere Untersuchungen und Beweisführungen noch nicht entschieden werde, ob der absolute Weltgrund der pantheistische oder der persönliche Gott sei, daß somit durch das kosmologische Argument der Pantheismus noch nicht endgültig widerlegt werde. Erst durch die folgenden Beweisführungen, namentlich durch die anthropologische, wird auf's überzeugendste dargethan, daß der absolute Weltgrund, die unendliche Weltursache der persönliche Gott ist. Nur

insofern, als sämmtliche aposteriorischen Argumente zusammen den einen theoretischen Beweis für das Dasein Gottes bilden und das kosmologische das erste und wichtigste, demonstrirbare Segment desselben ausmacht, wird behauptet, daß das durch die kosmologische Argumentation „demonstrirbare Absolute nicht Gott im Sinne des religiösen Bewußtseins sei, sondern nur erst dessen Unterlage und Grundmoment, und daß somit die religiöse Gottesidee hierdurch nicht bewiesen sei, daß aber dieser Beweis ihr zu gut komme“ (S. 714).

Aus dieser Darstellung ergibt sich endlich auch die gänzliche Grundlosigkeit der Folgerung Heinrichs aus der Kuhn'schen Lehre, „daß auf dem Gebiete der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Denkens der Pantheismus das Feld behauptet, der Theismus verloren ist“ (III. S. 173).

Das würde freilich in gewisser Weise der Fall sein, wenn es keine andere Wissenschaft gäbe als eine solche, welche nur auf sinnlicher Erfahrung und abstrakten Schlußfolgerungen beruht und nur eine sinnliche oder mathematische Evidenz bietet. Allein wie in Bezug auf die positiven Wahrheiten der übernatürlichen Offenbarung eine Wissenschaft möglich ist, ohne das Wesen des übernatürlichen Glaubens aufzulösen und die Geheimnißlehren in reine Vernunftwahrheiten zu verwandeln, so und noch vielmehr ist in Bezug auf die religiösen Vernunftwahrheiten eine Wissenschaft möglich, welche zwar nicht von der Art der Mathematik und der Naturwissenschaften ist, aber dennoch in theoretischer, objektiver Weise die natürliche Wahrheit ihres Inhalts darthut und alle gegenüberstehenden Irrthümer siegreich zurückweist. Namentlich ist auch nach der platonischen Theorie, wie die obige

Entwicklung der Argumente für Gottes Dasein gezeigt hat, der Pantheismus auf dem Gebiete der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Denkens ebenso unhaltbar wie auf dem Standpunkt des gesunden Menschenverstandes oder des unmittelbaren natürlichen Bewußtseins.

II.

Ueber den Verfasser der Philosophumenen.

Von Prof. Dr. Funk.

Die Controverse, die nach Auffindung der Bücher IV—X der Philosophumenen entstand, wer der Verfasser dieses für die Geschichte des christlichen Alterthums höchst wichtigen Werkes sei, ist noch nicht zum Abschluß gelangt. In der jüngsten Zeit gewann es sogar den Anschein, als ob sie aufs neue in Fluß gerathen wollte. Denn während in den letzten Jahren, wenn überhaupt eine bestimmte Persönlichkeit, fast allgemein Hippolyt als Verfasser angesehen wurde, wurden neuerdings Lanzen für Novatian und Tertullian eingelegt. Es dürfte daher angezeigt sein, daß auch die Quartalschrift auf die Controverse zurückkommt, und vor allem möge ein kurzer Ueberblick über ihren bisherigen Verlauf gegeben werden [1]).

Im ganzen wurden bis jetzt sechs Männer für die Autorschaft in Vorschlag gebracht. Em. Miller, der erste Herausgeber des neu entdeckten Werkes, eignete dasselbe Origenes zu, unter dessen Namen das erste Buch schon länger bekannt und veröffentlicht worden war. Die An-

---

1) Vgl. Literar. Rundschau 1881 Nr. 2.

sicht ist indessen zweifellos unrichtig. Der Verfasser der Philosophumenen legt sich in der Vorrede [1]) bischöflichen Charakter bei und er bekleidete somit eine Würde, die der Alexandriner nie einnahm. Schon früher wurde aus diesem Grund die Autorschaft des Origenes bestritten [2]) und auch jetzt wurde sie sofort wieder abgewiesen. Es geschah dieß noch in demselben Jahr 1851, in dem die Miller'sche Ausgabe erschien, in der englischen Zeitschrift Ecclesiastic and Theologian, und die Ansicht wurde sofort allgemein als unhaltbar aufgegeben. Nur Lenormant trat wie früher so auch später noch einmal für Origenes in die Schranken [3]). Dom Pitra glaubte das Werk wenigstens für ein Produkt der Schule des Alexandriners halten zu sollen [4]); aber er verfolgte die Sache nicht weiter.

Zugleich mit jener Widerlegung wurde von der englischen Kritik der römische Presbyter Cajus als Autor in Vorschlag gebracht und diese Hypothese fand alsbald auch in Deutschland Vertheidiger, Feßler [5]) und Baur [6]). Andererseits wurde hier durch Jacobi [7]) und Duncker [8]) sofort nach dem Erscheinen des Werkes Hippolyt für den Verfasser erklärt und die Anschauung durch Bunsen [9])

1) Ed. Duncker p. 4, 52 sq.

2) Ich nenne nur De la Rue, Orig. opp. I. 872 sq.

3) Correspondant 1851. 1853.

4) Spicileg. Solesm. III. 317. not. 7.

5) Qu.-Schrift 1852, S. 299—309.

6) Theol. Jahrb. 1853, S. 152—161. 1854, S. 330—352.

7) Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft u. s. w. 1851, N. 25 ff. 1863. N. 24 f.

8) Gött. Gelehrte Anzeigen 1851, S. 1852 ff.

9) Hippolytus and his age 1852. Deutsch in demselben Jahre.

alsbald nach England verpflanzt. Die Kritik bewegte sich in Deutschland und England in der nächsten Zeit überhaupt nur um diese beiden Namen. Doch hielten sich dieselben keineswegs das Gleichgewicht. Die Schale neigte sich bald auf die Seite Hippolyts und er erschien allein als der Competent, der ernstlich in Frage kommen könne. Als völlig gesichert gelten seine Ansprüche freilich auch nicht. Manche, wie Lipsius [1]) erklärten sie für nicht hinlänglich begründet, ohne indessen einen neuen Candidaten aufzustellen. Als die hauptsächlichsten Vertheidiger Hippolyts sind außer den bereits genannten noch anzuführen Hergenröther [2]), Döllinger [3]), Gieseler [4]), Wordsworth [5]), Ritschl [6]), Volkmar [7]) und de Smedt [8]).

Während man aber diesseits des Rheins die Ansprüche von Cajus und Hippolyt abwog, wurde jenseits des Stromes ein Dritter, bezw. vierter Candidat in die Schale geworfen. Galt ihnen auch die Autorschaft des Cajus für wahrscheinlich, so glaubten Jallabert [9]) und Cruice [10]), doch die Tertullians oder eines seiner Anhänger für noch wahrscheinlicher halten zu sollen, und die gleiche

1) Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht 1875. S. 123. Denselben Standpunkt nehmen, wenn auch aus anderen Gründen, Franzelin, Tract. de Deo Trino p. 147. not. 2., und Newman, Traits theolog. and eccles. 1874, p. 222, ein.

2) Theol. Qu.-Schrift 1852, S. 416—441.

3) Hippolytus u. Kallistus 1853.

4) Theol. Stud. u. Kritiken 1853, S. 759—787.

5) Saint Hippolytus and the church of Rome 1853.

6) Theol. Jahrb. 1854, S. 318—330.

7) Hippolytus u. die röm. Zeitgenossen 1855.

8) Dissert. selectae in prim. aet. hist. eccl. 1876.

9) Etudes sur le livre des Philosoph. 1853.

10) Etudes sur de nouveaux documents historiques etc. 1853.

Ansicht vertrat bald nachher Dumont [1]). Auch Rossi [2]) neigte sich ihr zu und neuerdings verfocht sie Jungmann [3]), während Cruice [4]) sie später aufgegeben zu haben scheint.

Der fünfte Competent ist Novatian. Er wurde durch Armellini [5]) in Italien, näherhin in Rom aufgestellt, durch Grisar [6]) jüngst aber auch in Deutschland empfohlen, nachdem er früher von Hergenröther [7]) von dessen Grenzen abgewiesen worden war.

Der sechste Candidat endlich, Beron, verdankt seine Aufstellung wieder einem Franzosen, dem Kirchenhistoriker Darras [8]). Seine Ansprüche sind aber so arbiträr und so unbegründet, daß er nirgends Anerkennung, wohl aber hie und dort Widerspruch erfuhr.

Schon diese Uebersicht über den Stand der Frage zeigt, daß bei einer Untersuchung über den Verfasser der Philosophumenen zwei der aufgezählten Candidaten, der erste und der letzte, fortan füglich außer Spiel gelassen werden dürfen, indem für ihre Autorschaft so wenig spricht, daß sie für dieselbe nie hätten in Anspruch genommen werden sollen. Indem wir aber nunmehr zur Prüfung der Ansprüche der einzelnen Competenten übergehen, beginnen wir mit dem jüngsten derselben.

1) Annales de philos. chret 1854.

2) Bulletino archeol. 1866 p. 68—72.

3) Dissertat. selectae in hist. eccles t. I. 1880. Zur Geschichte der Controverse vgl. S. 224 ff.

4) Histoire de l'Eglise de Rome, de l'an 192. à l'an 224. 1856, p. XIV--LV.

5) De prisca Refutatione haereseon Origenis nomine ac Philosoph. titulo recens vulgata commentarius. 1862.

6) Zeitschr. f. kath. Theol. 1878, S. 505—533.

7) Oesterreich. Vierteljahrschrift f. kath. Th. 1863, S. 389—440

8) Histoire géner. de l'Eglise t. VII.

I.

Die Gründe, die für Novatian sprechen, sind nach Grisars [1]) bündiger Zusammenfassung folgende. Es stimme die Zeit, da das Leben Novatians, der um 258 starb, fast ganz in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts falle; es stimme der Aufenthaltsort des Verfassers, nämlich Rom; ferner sein Amt, denn Novatian habe vor seinem Abfall als Presbyter zum römischen Klerus gehört; vor allem aber stimme die angemaßte Stellung und Würde, indem N. von der Geschichte als römischer Gegenbischof und Gründer einer gegen die Disciplin und Lehre des hl. Stuhles gerichteten Sekte aufgeführt werde. — Besonders schwer soll weiterhin ins Gewicht fallen, daß der Autor der Philosophumenen sich zu ebendenselben rigoristischen Irrthümern über die Bußpraxis bekenne, welche N. nach seiner Erhebung gegen P. Cornelius im J. 251 oder 252 vertrete. Die Uebereinstimmung lasse sich hier sogar bis zu den zur Erörterung kommenden Bibelstellen durchführen. — Sodann besitze N., der philosophus saeculi, wie ihn der hl. Pacian (Ep. 2) nenne, einerseits ganz jene umfassende weltliche Bildung, wie sie sich in den Philosophumenen ausspreche; anderseits eigne seinem in den Schreiben von Cornelius und Cyprian mit ziemlicher Genauigkeit geschilderten Charakterbilde ganz und gar jene Leidenschaftlichkeit und gereizte Anmaßung der Philosophumenen, insbesondere die völlig eigenartige tückische Kunst des Verfassers, seine eigenen Verkehrtheiten und

1) Zeitschr. f. kath. Th. II. 508 ff. Eine weitläufigere Darstellung giebt Hergenröther in der Oesterr. Vierteljahrschrift 1863, S. 400—417.

Schwächen mit geschickter Wendung den Gegnern, dem Papst Kallist und seinen Anhängern, anzudichten, wie sie Döllinger in so trefflicher Weise aufgedeckt habe. — Durch Hieronymus (De viris ill. c. 70) erfahren wir ferner, N. habe außer den neun lateinischen Schriften, deren Titel uns überliefert werden, noch „vieles Andere" geschrieben. Daß er auch ein griechisches Werk habe schreiben können, wäre bei seiner Bildung und bei der Verbreitung der griechischen Sprache auch dann anzunehmen, wenn uns Philostorgius (VIII c. 15) nicht versichert hätte, daß N. aus dem Volke der Phrygier herstamme. Auch von Tertullian wüßten wir nicht, daß er einige Schriften auch griechisch abgefaßt, wenn er nicht selbst gelegentlich (De bapt. c. 15; de cor. c. 6; de val. virg. c. 1) davon redete. — Endlich stimmen (und mit diesem Punkt geht Gr. über Armellini hinaus) die Philosophumenen und die Schrift Novatians De trinitate in der Theologie in auffallender Weise zusammen.

Man erkennt leicht, wenn man diese Gründe mit prüfendem Auge überblickt, daß sie nur die Möglichkeit einer Abfassung der Philosophumenen durch Novatian darthun. Denn sie besagen nur, Charakter und Lehre, Zeit- und Lebensverhältnisse seien bei diesem Mann derart, daß der Annahme kein Grund entgegenstehe, er habe jenes Buch geschrieben, und das ist wohl im Auge zu behalten. Die Gründe führen nicht weiter. Ueberdieß beruht die ganze Hypothese auf der Voraussetzung, daß die Philosophumenen erst nach dem Ausbruch des novatianischen Schismas, näherhin nach dem Tode des Papstes Cornelius oder nach dem Jahr 253 entstanden. Der völlige Bruch des Autors mit der Kirche sei noch

nicht unter Kallistus, sondern erst später eingetreten, indem nur ein Theil dessen, was Philos. IX c. 12. 13 erzählt wird, von Kallistus, der andere Theil aber von der römischen Kirche unter Cornelius zu verstehen sei, und die Abfassung der Schrift, bezw. die Polemik gegen Kallistus habe den Zweck, die Berechtigung des Auftretens Novatians durch den Nachweis darzuthun, von jenem angeblich ketzerischen Papste angefangen sei die Reihe giltiger Träger des Primates abgebrochen und er selbst, als beständiger Hüter der Wahrheit, als ihr muthiger Vertheidiger schon in den Tagen des Kallist, müsse diese Reihe wiederum beginnen [1]).

Sehen wir nun, wie es sich mit dieser Annahme verhält. Was vor allem die Beziehung der Philosophumenen auf die Zeit des P. Cornelius anlangt, so ist sie schlechterdings nicht zu beweisen. Der Autor unterscheidet allerdings Kallistus und seine Schüler. Allein diese Unterscheidung versteht sich von selbst, wenn von einem Lehrer und einer Schule die Rede ist, und es kann ihr in chronologischer Beziehung schlechterdings nichts entnommen werden. Daß der Autor die Schule oder Kirche unter Cornelius verstehe, ist eine bloße und unbewiesene Voraussetzung. Was sodann die angeführte Tendenz der Schrift betrifft, so ist von ihr ebenso wenig eine Spur zu entdecken als von der Zeit des P. Cornelius. Nirgends ist in den Philosophumenen von apostolischer Succession und ihrem Abbruch die Rede, und daß es so ist, kann zudem gar nicht auffallen, da ein

1) Grisar a. a. O. S. 515. Oesterreich. Vierteljahrsschrift 1863. S. 401 f. De Smedt, Dissert. p. 185.

Gegenbischof schwerlich einen Grund hatte, den Kampf auf jenes Gebiet hinüberzuspielen. Der Streit zwischen dem Autor und Kallistus dreht sich ausschließlich um Ideen und Grundsätze, um Punkte des Glaubens und der christlichen Disciplin, und daß hinter diesem Kampf noch eine besondere Tendenz liegen soll, dafür ist auch nicht ein leises Anzeichen wahrzunehmen. Und doch müßte die Tendenz, wenn vorhanden, irgendwie erkennbar sein, wenn man nicht etwa annehmen will, der Autor habe einen Zweck verfolgt, ohne ihn zu offenbaren, eine Ungereimheit, die ihm wohl niemand zuschreiben wird, weil sie die Sache selbst in einem ungünstigen Licht erscheinen läßt, in deren Interesse die Supposition etwa zu machen wäre. Von der fraglichen Tendenz kann demgemäß keine Rede sein. Es spricht aber auch alles gegen die Annahme, die Philosophumenen seien zu einer Zeit entstanden, wo jener Zweck überhaupt verfolgt werden konnte.

Die Schrift gibt uns als festen terminus ad quem ihrer Abfassung nur den Tod des Kallistus oder das Jahr 222 an; denn dieser Papst wird IX. c. 11—13 als bereits gestorben, bezw. sein Pontifikat als vollendet vorgeführt [1]). Wie weit aber unter ihn herabzugehen ist, dafür lassen sich den Philosophumenen sichere Anhaltspunkte nicht entnehmen. Die Ansichten können daher in dieser Beziehung etwas auseinandergehen und die Verfechter der Novatianhypothese stehen hier in der That nicht allein. Auch Gieseler [2]) ließ das Werk erst nach der Mitte des dritten

---

1) Vgl. namentlich p. 464, 69 ed. Duncker.

2) Studien u. Kritiken 1853, S. 761 ff. Gieseler erklärt sich aber dabei für die Autorschaft Hippolyts und mit Unrecht läßt ihn

Jahrhunderts entstehen und Ritschl [1]) stimmte ihm bei. Allein so groß dürfte der Spielraum, in dem die Ansichten sich bewegen können, denn doch nicht sein, und daß überzeugende Gründe für jene Ansicht vorgebracht seien, wie dieser behauptete, ist sicher unrichtig. Denn daß Hippolyt nicht sogleich oder bald nach dem Tode des Kallistus eine so schmachvolle Schilderung von dessen Charakter und Sitten habe veröffentlichen und kaum weniger nachtheilig von dessen Vorgänger Zephyrinus habe reden können, wie beides in den Philosophumenen zu lesen sei, ist schwer einzusehen, und daß er deßwegen nicht vor Novatian habe schreiben können, weil er durch Prudentius Clemens als Anhänger dieses Mannes bezeichnet wird, wäre nur dann anzuerkennen, wenn nicht das Werk selbst einen früheren Ursprung verriethe, oder wenn die bezügliche Angabe des spanischen Dichters streng buchstäblich zu verstehen wäre. Davon kann aber, wie sich später zeigen wird, keine Rede sein, und mit dem chronologischen Selbstzeugniß des Werkes verhält es sich folgendermaßen.

Der Verfasser setzt Kallistus allerdings als todt voraus. Wenn er aber von der „Schule" desselben bemerkt, daß sie mit Beibehaltung seiner Gebräuche und Traditionen noch bestehe (p. 362, 42), so sind seine Worte keineswegs im Sinne einer besonders langen Zeitdauer zu verstehen. Streng genommen konnte er sich so schon unter dem nächsten Pontificate ausdrücken und jedenfalls besteht kein Grund, unter den in

Grisar (a. a. O. S. 514) den Verfasser der Philosphumenen für „irgend einen novatianischen Bischof in der Nähe von Rom" halten.

1) Theol. Jahrb. 1854, S. 328.

zweiter Linie folgenden Pontificat oder die Zeit Pontians 230—235 herabzugehen. Die Worte verrathen weniger eine lange oder späte Zeit als vielmehr den Aerger, den der Autor darüber empfand, daß die ihm verhaßte kirchliche Richtung auch nach dem Tode ihres Urhebers oder Hauptvertheidigers noch fortdauerte. Wenn man sodann ferner glaubte, aus der Lebensbeschreibung des P. Kallistus in den Philosophumenen IX c. 11—12 für die spätere Entstehung dieses Werkes Capital schlagen zu können [1]), so dürfte eine unbefangene Untersuchung gerade zu dem gegentheiligen Ergebniß führen. Freilich blickt hier der Verfasser auf längst verflossene Jahre seines Lebens zurück. Allein das nöthigt uns keineswegs ihn erst nach der Mitte des dritten Jahrhunderts schreiben zu lassen. Er berichtet ja von Begebenheiten, die sich bereits im vorletzten Dezennium des zweiten Jahrhunderts zutrugen, und er ist von ihnen somit sicherlich weit genug entfernt, wenn er auch schon um das Jahr 330 schrieb. Noch weniger beweist in dieser Richtung die Bemerkung des Verfassers in der Vorrede (p. 2, 19), er habe schon vor langer Zeit (*πάλαι*) ein kurzes Buch gegen die Häretiker geschrieben. Denn die Frage, auf die es ankommt, ist nicht die, ob der Autor zur Zeit der Abfassung der Philosophumenen nicht ein gewisses hohes Alter gehabt habe, sondern vielmehr die, ob ihm bei seiner Identificirung mit Novatian oder bei seiner Versetzung in dessen Zeit nicht ein Alter zuzuschreiben ist, gegen das alle Wahrscheinlichkeit spricht, und auf diese Frage gibt die Schrift eine ziemlich sichere Antwort.

1) Grisar a. a. O. S. 513 f.

Der Verfasser bezeichnet sich mit den Worten (c. 11 p. 452, 89 sq.), er wolle das Leben des Kallistus beschreiben, da es in seine Zeit falle, wenn auch nicht gerade als Altersgenossen, so doch als Zeitgenossen dieses Papstes, und da er die folgende Erzählung aus seiner eigenen Erinnerung schöpft [1]), so dürfen wir ihm für die Zeit der erzählten Begebenheit ein Alter von mindestens 18—20 Jahren zuschreiben. Denn würde der Vorfall noch seinen Knabenjahren angehören, so würde er sich sicher anders ausgedrückt haben. Das Martyrium nun, von dem er Mittheilung macht, fällt nach seiner Angabe in die Regierung des Kaisers Commodus 180—192, näherhin in die Amtszeit des Stadtpräfecten Fuscian oder auf das Jahr 188 [2]). Der Autor wurde demgemäß spätestens um das J. 170 geboren und die übrigen Mittheilungen zeigen, daß dieser Ansatz keinesfalls zu hoch gegriffen ist. Indem das Verfasser sich zu denjenigen zählt, deren Reden auf Papst Zephyrin Eindruck machten (c. 11 p. 450, 76 sq.), stellt er sich für den Anfang des dritten Jahrhunderts als ein reifer Mann dar und es ist anzunehmen, daß er damals schon Presbyter war. Unter dem Pontifikat des Papstes Kallistus 217—222 besaß er eine noch höhere Auctorität, da er sagen konnte, aus Furcht vor ihm habe dieser Papst den Sabellius excommunicirt (c. 12 p. 456, 71 sq.). Er mag zwar mit diesen

1) Die Annahme Gieselers (Stud. u. Krit. 1853. S. 762 f.), daß der Verfasser auch nach Mittheilungen von zuverlässigen Zeugen berichtet haben könne, ist nach dem Wortlaute der Philosophumenen abzuweisen.

2) Vgl. über dieses Datum Armellini a. a. O. S. 20 Anm., bezw. de Smedt, Dissert. sel. p. 99. not. 5.

Worten den Mund etwas voll genommen haben. Schwerlich aber ist die Angabe ganz abzuweisen. Er wird immerhin eine sehr einflußreiche Stellung in der römischen Gemeinde eingenommen haben und wahrscheinlich ist er auch dem Papst selbst an Alter nicht viel nachgestanden. Unser Ansatz ist demgemäß eher zu niedrig als zu hoch [1]) und die fragliche Hypothese nöthigt uns so zur Annahme, Novatian habe seinen Bruch mit der Kirche in einem Alter von mindestens 80, vielleicht von 90 Jahren vollzogen und trotz des gewagten Unternehmens, in das er sich stürzte, nach dieser Zeit noch Muße gefunden, um das umfangreiche Werk der Philosophumenen zu schreiben. Die Annahme empfiehlt sich gewiß nicht durch sich selbst [2]) und das ist bei einer Hypothese, für die Gründe anderer Art überhaupt nicht vorzubringen sind, schon genug.

Freilich soll noch ein besonderer Beweis dafür erbracht werden können, daß die Philosophumenen erst nach den Jahren 246—249 verfaßt wurden. Da der Philos. IX c. 13. 17 erwähnte Elkesaite Alcibiades, der in Rom aufgetreten sein soll, als die Lehre des Kallistus durch die ganze Welt verbreitet worden war, von Theodoret (Haer. fab. II c. 7.) als Hauptvertheidiger des Elkesaitismus und Origenes zugleich als Gegner der Irrlehre aufgeführt wird, so schloß Armellini, beide seien Zeitgenossen, und zu einer noch genaueren Zeitbestimmung glaubte

1) Lipsius, die Quellen der ältesten Ketzergeschichte 1875. S. 156. läßt Hippolyt, bezw. den Verfasser der Philosophumenen um d. J. 165 geboren sein.

2) Armellini setzt das Alter Novatian's bei seinem Bruch mit der Kirche nur auf 65 Jahre an. Vgl. Oester. Vierteljahresschrift 1863. S. 409.

er durch einen Blick auf Eus. H. E. VI c. 38 zu gelangen, wo Origenes in einer Homilie über Ps. 82 von einem Unbekannten spricht, der jüngst gekommen sei und sich zur Vertheidigung der neulich entstandenen Irrlehre der Elkesaiten bereit erklärt habe. Dieser Unbekannte sei offenbar identisch mit dem Alcibiades der Philosophumenen und Theodorets, und da Eusebius im Vorausgehenden (c. 35) von dem dritten Jahr des Kaisers Philipp und im Folgenden (c. 39) sofort von der decischen Christenverfolgung rede, so sei das Auftreten des Alcibiades nicht vor die Jahre 246—249 zu setzen.

Die Chronologie ist, ich gestehe es, auf den ersten Anblick bestechend. Allein bei genauer Prüfung kann sie doch nicht Stand halten. Eusebius hält die chronologische Ordnung keineswegs so genau ein, als hier angenommen wird. In dem vorliegenden Fall finden wir in drei Capiteln nach einander (c. 36—38) die Zeit bestimmt durch *τότε, κατὰ τὸν δηλούμενον χρόνον, τότε*, und voraus (c. 35) geht das dritte Jahr des Kaisers Philipp. Wollte man nun eine strengere Zeitfolge annehmen, so müßte man alles in den drei Capiteln Erzählte jenem Jahr zuweisen. Das Verfahren wäre offenbar unrichtig. Die Erwähnung des dritten Jahres hat augenscheinlich für das nachfolgende überhaupt keine Bedeutung und sie erfolgte nur, um den Anfang des Pontificats des Bischofs Dionysius von Alexandrien zu bezeichnen. Für das weitere aber gewinnen wir kein anderes Datum als die gesammte Regierungszeit des Kaisers Philipp und dabei bleibt es zweifelhaft, ob deren Anfang schon auf das Jahr 244 anzusetzen ist, da Eusebius sie (c. 39) 7 Jahre dauern läßt. Eine volle Sicherheit besitzen wir übrigens

nicht einmal dafür. Eusebius handelt c. 36—39 von dem späteren Leben des Origenes und führt seine Thaten und Schriften aus dieser Periode auf. Bei dieser Gelegenheit gedenkt er der Häresie der Elkesaiten, da er sie in einer Homilie des Alexandriners erwähnt findet, und bei diesem Verfahren ist es keineswegs undenkbar, daß er eine Begebenheit in die Zeit des Kaisers Philipp einbezog, die schon vor derselben vorfiel. Allein wenn wir auch davon absehen, so kann von einer Zeitbestimmung schon wegen der großen räumlichen Entfernung nicht die Rede sein. Für die Philosophumenen handelt es sich um das Auftreten des Alcibiades in Rom. Origenes hat den Unbekannten in Cäsarea oder in einer anderen Stadt Palästinas vor sich. Ist also dieser mit jenem identisch, so wird er nicht in einem kurzen Zeitraum an beiden Orten gewirkt haben, und dieser Punkt fällt deßwegen besonders ins Gewicht, weil wir darüber schlechterdings nichts wissen, wo er früher aufgetreten ist, ob in Rom oder in Cäsarea. Wir gewinnen also für das Auftreten des Alcibiades in Rom nach dem Bisherigen höchstens das ganze fünfte Decennium des dritten Jahrhunderts. Sehen wir aber noch näher zu, so kommen wir nicht einmal so weit.

Die Armellini'sche Chronologie beruht auf der Voraussetzung, der Alcibiades der Philosophumenen und der Unbekannte des Origenes seien eine und dieselbe Person. Allein diese Voraussetzung ist nichts weniger als sicher. Für die Identität ist nichts weiter beizubringen, als daß beide Personen die gleiche Lehre verbreiteten. Dieser Grund ist aber offenbar unzureichend, da die Elkesaiten damals nicht bloß einen, sondern mehrere Vorkämpfer ihrer Lehre gehabt haben können und gehabt haben werden, und

die ganze Chronologie ist demgemäß als unbegründet abzuweisen. Es darf dieß um so mehr geschehen, weil nichts in den Philosophumenen sich findet, was mit Sicherheit auf die Zeit nach dem Jahre 230 hinwiese, während man, die Abfassung nach der decischen Verfolgung und nach dem Ausbruch des novatianischen Schismas vorausgesetzt, zu erwarten berechtigt ist, man werde irgend welche Spuren dieser bedeutsamen Ereignisse in dem Werke antreffen. Die Philosophumenen widerstreiten aber nicht bloß selbst der Annahme eines so späten Ursprungs oder der Abfassung durch Novatian, sondern es zeugen auch andere Documente dagegen.

Der Papst Cornelius theilt in dem Schreiben, in dem er den Bischof Fabius von Antiochien von dem Ausbruch des Schismas in Kenntniß setzt (Eus. H. E. VI c. 43), ein förmliches Sündenregister von Novatian mit, und obwohl er alles zusammensuchte, was gegen denselben vorgebracht werden konnte, so erwähnte er doch mit keinem Wort, daß er die Rolle, die er jetzt spiele, schon gegenüber einem seiner Vorgänger zu spielen versucht habe. Das Schweigen ist gewiß auffallend und die Gründe, mit denen man es glaubte erklären zu können, reichen entfernt nicht hin. Man sagt, Cornelius habe das Zerwürfniß Novatians mit Kallistus nicht zu berühren gebraucht, weil dasselbe nur vorübergehend gewesen sei, und überdieß sei nicht einmal mit Sicherheit zu behaupten, daß er es nicht erwähnt habe, da uns sein Brief nur zum Theil vorliege. Daß wir, um den letzten Punkt zuerst zu prüfen, den Bericht nicht ganz besitzen, ist allerdings richtig. Aber kaum weniger zweifellos ist es, daß Eusebius, dem wir die Bruchstücke verdanken, den Bruch

Novatians mit Kallistus nicht übergangen haben würde, wenn er ihn im Briefe vorgefunden hätte; denn er steht ja ganz auf der Seite des Cornelius gegen Novatian. Daß aber Cornelius von dieser Angelegenheit sollte geschwiegen haben, ist deßwegen nicht anzunehmen, weil er sonst gerade das Wichtigste, was er zur Belastung seines Gegners vorbringen konnte, übergangen hätte. Er wirft ihm den Empfang der Krankentaufe und Feigheit in der Verfolgung vor. Mußte er nicht mit viel mehr Grund hervorheben, daß er das Attentat auf die Einheit der Kirche, das er jetzt ausführe, schon früher begonnen habe? Er beschuldigt ihn ganz allgemein, daß er schon vor langer Zeit nach dem Episkopat gestrebt habe. Wie ganz anders mußte sein Wort ins Gewicht fallen, wenn er statt allgemeiner Anklagen bestimmte Thatsachen vorzubringen im Stande war? Daß das Zerwürfniß mit Kallistus endlich nur vorübergehend war, kommt hier gar nicht in Betracht. Das Zerwürfniß als solches, mochte es von kurzer oder langer Dauer sein, zeichnete den Mann, und wenn es gleichwohl nicht erwähnt wird, so ist das ein Beweis, daß es nicht vorhanden war, m. a. W., daß Novatian nicht der Verfasser der Philosophumenen ist.

Aehnlich verhält es sich mit dem Schweigen, das Cyprian in dieser Angelegenheit beobachtet, obwohl er auf Novatian und seine Sache in mehreren Briefen zu sprechen kommt. Wir brauchen eben deßhalb auf die Sache nicht mehr weiter einzugehen. Dagegen sind noch Punkte anderer Art hervorzuheben, die uns verbieten, die Philosophumenen diesem Manne zuzuschreiben.

Die Stellung beider Personen zur Ketzertaufe ist eine verschiedene. Indem in den Philosophumenen

(c. 12 p. 462, 40) im Tone des Vorwurfs bemerkt wird, unter Kallistus sei zuerst die zweite Taufe gewagt worden, wird die Ketzertaufe als giltig anerkannt. Novatian erklärte sie bekanntermaßen für ungiltig, und die Annahme, die Armellini zur Beseitigung des hier vorliegenden Widerspruches machte, Novatian habe in der Angelegenheit sich selbst widersprochen, richtet sich selbst [1]). Auf solche Weise läßt sich alles eben machen, was uneben ist. Wenn man aber meinte, ein Widerspruch sei hier gar nicht vorhanden und die Philosophumenen enthalten an der in Betracht kommenden Stelle nichts anderes als die Theorie der Gegner der Ketzertaufe oder der Befürworter ihrer Ungiltigkeit [2]), so muß ich gestehen, daß mein Auge nicht so scharf ist, um diesen Gedanken zu entdecken. Der Vorwurf der Wiederholung der Taufe beruht nach meinem Dafürhalten auf der Anerkennung der Ketzertaufe, und es wird schwer sein, der Sache einen anderen Sinn abzugewinnen.

Nach Cyprian (Ep. 55 c. 5 ed. Hartel) war Novatian der Verfasser des Schreibens des römischen Klerus über die Buße (Inter Cypr. ep. 30), und wenn er auch bald darauf die hier vorgetragenen Grundsätze verließ, so ist doch nicht anzunehmen, daß er schon früher sich zu dem Rigorismus bekannte, durch den er sich später hervorthat. Nach den Philosophumenen (p. 458, 1 sqq.) aber müßte man dieses glauben und so liegt auch hier ein Grund vor, an der Abfassung derselben durch Novatian zu zweifeln. Der Schismatiker Novatian und

1) Oest. Vierteljahrschr. S. 411.

2) Grisar a. a. O. S. 517.

der Autor unserer Schrift folgen in der Bußangelegenheit allerdings den gleichen oder ähnlichen Ideen. Aber der eine ist Rigorist zu einer Zeit, wo es der andere nicht war, indem dieser erst später und unter dem Einfluß von anderen Umständen auf die Bahn des Rigorismus einlenkt.

Es gibt demnach sehr beachtenswerthe Gründe, die Philosophumenen Novatian nicht zuzuschreiben, und da anderseits alle Gründe, die für die Autorschaft dieses Mannes vorzubringen sind, nicht mehr beweisen, als daß er die Schrift verfaßt haben **kann**, so kann über die Richtigkeit der Hypothese kein Zweifel bestehen. Ihre Verfechter scheinen selbst kein volles Vertrauen zu ihr zu haben; denn sie bemühen sich fast noch mehr die Ansprüche Hippolyts zu bestreiten als die Novatians zu erhärten. Das Verfahren begreift sich, aber es nützt nichts. Denn bei diesen Competenten gilt nicht, was in der Politik oftmals sich erwahrt: der Tod des einen ist dem andern Leben. Mag Hippolyt siegen oder nicht: Novatian ist zum **voraus** verloren. Seine Ansprüche sind so gering und durch so tüchtige Zeugen bestritten, daß seine Candidatur gar nicht zulässig ist.

II.

Nicht viel besser ist es mit der Sache **Tertullian's** bestellt. Die Chronologie macht hier allerdings weniger Schwierigkeiten, indem die Schrift jetzt nicht mehr über die Mitte des dritten Jahrhunderts herabgedrückt werden zu werden braucht. Auch die Sprache begreift sich besser, da Tertullian in der That auch griechisch schrieb. Dagegen bleibt auch bei seiner Autorschaft

der Widerspruch bezüglich der Ketzertaufe [1]). Neue Schwierigkeiten erheben sich und, was nicht minder wichtig ist, die Gründe, die für ihn sprechen sollen, sind im ganzen nicht stärker als die für Novatian. Denn was bringt man für seine Sache vor?

In der Schrift gegen Praxeas, bemerkt sein jüngster Patron, behandle Tertullian durchaus ähnliche Fragen, wie sie in den Philosophumenen zu finden seien [2]). Was die Alten über sein Leben berichten, passe auch auf den Autor dieser Schrift. Daß er dem römischen Klerus angehört habe, sei nach dem Bericht des Hieronymus (Catal. c. 53) wenigstens wahrscheinlich, und wenn er auch nicht seinen beständigen Aufenthalt in Rom gehabt habe, so sei doch zu vermuthen, daß er häufig daselbst verweilt habe. Auch einige Stellen in seinen Schriften weisen darauf hin, und er könne demnach wohl den in den Philosophumenen erzählten Conflikt mit Zephyrin gehabt haben. Nach der Angabe des Prädestinatus (Haer. I c. 86) habe er zuletzt die Montanisten verlassen und eine eigene Sekte gestiftet. In diese seine letzte Lebens-

1) Jungmann, Dissert. sel. I. 256, sucht diesen Gegensatz nicht bloß durch Annahme eines Widerspruchs seitens Tertullians, sondern noch weiterhin durch die Annahme zu erklären, daß der bezügliche Vorwurf in den Philosophumenen wahrscheinlich nicht auf die Wiedertaufe der Häretiker, sondern auf die abergläubische Taufe der Elkesaiten sich beziehe. Ueber jene Erklärung wurde bereits das Erforderliche bemerkt. Diese befriedigt aber ebensowenig. Fürs erste geht die bezügliche Stelle unläugbar auf die Wiedertaufe (natürlich der von Ketzern Getauften); fürs zweite ist uns völlig unbekannt, welche Stellung die Kirche zur Taufe der Elkesaiten damals einnahm.

2) Eine weitere Ausführung dieses Punktes gab Rossi im Bulletino 1866. p. 68—72. Vgl. De Smedt, Dissert. p. 180—183.

periode sei näherhin die Abfassung der Philosophumenen zu versetzen und als Haupt einer Sekte habe er sich wohl auch die höchste kirchliche Gewalt und Würde beilegen können. Die Kampfesweise der Philosophumenen ferner stimme ganz mit der Tertullianischen überein und das dort in der Vorrede erwähnte häresiologische Werk sei kein anderes als Tertullians Schrift De praescriptionibus. Die am Schluß der letzteren gebrauchten Ausdrücke generaliter und specialiter entsprechen genau den Worten ἁδρομερῶς und κατὰ λεπτόν, mit denen im Eingang des ersteren die frühere und die vorliegende Ketzerbestreitung charakterisirt werden. Die Schrift über das Wesen des Universums, die der Verfasser der Philosophumenen IX c. 22 sich beilege, könne auch Tertullian verfaßt haben, da die dort nach der Angabe des Photius (Bibl. cod. 48) vorgetragene Lehre von der Körperlichkeit der Seele ebenfalls die seinige sei, und ebenso könne derselbe das geschrieben haben, was jener (IX c. 30) über die Patriarchen und über Palästina geschrieben zu haben bekenne, da er nichts in der kirchlichen Wissenschaft unberührt gelassen und da mehrere seiner Werke verloren gegangen seien. Auch die Zeit des Schismas und die Ursache der Streitigkeiten passe auf ihn und umgekehrt finde sich manches in seinen Schriften, was als eine sarkastische Anspielung auf Kallistus erscheine. Was endlich in den Philosophumenen bezüglich der Trinitätslehre diesem Papste vorgeworfen werde, stimme nicht bloß im Gedanken, sondern theilweise sogar im Wort mit dem überein, was Tertullian dem Praxeas vorhalte [1]).

1) Jungmann, Dissert. sel. I. 249—257.

Man sieht, es giebt auch hier nichts, was direct auf Tertullian hinwiese. Alles, was vorgebracht wird, ist so allgemein, daß es uns nicht weiter als zu der Annahme führt, der Apologete von Carthago könne die Philosophumenen verfaßt haben. Ein Zeugniß, das uns Tertullian irgend wie näher brächte, liegt so wenig als bei Novatian vor. Die Verfechter der Hypothese fühlen die Schwäche der Sache selbst und sie nehmen deßhalb ausdrücklich nur Wahrscheinlichkeit für sie in Anspruch. Sie führen überdieß noch mehrere ungewichtige Gründe an, die gegen die fragliche Autorschaft sprechen, nämlich 1) den Unterschied in Sprache und Darstellung zwischen den Philosophumenen und den Werken Tertullians; 2) den Umstand, daß in den Philosophumenen keines von den zahlreichen Werken Tertullians angeführt wird, obwohl häufige Gelegenheit dazu vorhanden war; 3) die Ungewißheit, ob Tertullian gegen Ende seines Lebens von den Montanisten sich trennte, und die Unwahrscheinlichkeit, daß er sie selbst in diesem Fall (in den Philosophumenen) als Häretiker bekämpfte; 4) den Unterschied zwischen beiden Autoren bezüglich der Trinitätslehre, da in den Philosophumenen die Klippe des Ditheismus kaum vermieden sei, während Tertullian in dieser Beziehung in den Augen der strengen Theologen als orthodox befunden worden sei [1]).

Die Hypothese soll freilich dessen ungeachtet probabel bleiben. Allein es wird bei dieser Behauptung übersehen, daß die Sache Tertullians ohnehin nur auf ungenügenden Stützen ruht. Die Gegengründe thun der Wahrscheinlichkeit demgemäß bedeutenden Abbruch, und einer ist nach

1) Jungmann, Dissert. I. 257 sq.

meinem Dafürhalten so stark, daß er unter den obwaltenden Umständen allein schon im Stande ist, dieselbe aufzuheben, das Fehlen jedes sicheren Hinweises in den Philosophumenen auf Schriften Tertullians. Der Apologete von Carthago liebte es bekanntlich, an frühere Arbeiten zu erinnern, und in diesem Werke, das sein letztes oder eines seiner letzten gewesen sein sollte, sollte er sich so ganz ungetreu geworden sein, obwohl es ihm die reichlichste Gelegenheit zu Verweisungen darbot? Das ist kaum anzunehmen. Wenn man die Verfechter der Hypothese hört, wurde in den Philosophumenen allerdings auf die Schrift De praescriptionibus Bezug genommen. Aber das ist nicht richtig. Denn das dort citirte Werk ist nach den gegebenen Andeutungen eine kurze Bestreitung der einzelnen Häresieen, während die Schrift De praescriptionibus eine Widerlegung der Häresie im ganzen ist, und der Sachverhalt ist so klar, daß darüber kein Streit mehr bestehen sollte. Da dem aber so ist, so haben wir noch einen weiteren Grund, die Hypothese zu verwerfen. Der angebliche Tertullian ist sich im Alter nicht ungetreu geworden. Er weist auf andere Arbeiten zurück. Nur sind das Arbeiten, die der wirkliche Tertullian nicht anerkennt. Eine derartige Schrift haben wir eben kennen gelernt. Zwei andere sind die Abhandlungen über das Wesen des Universums und über die Genesis, mag letztere die Form eines Commentars oder eine andere Gestalt gehabt haben. Keine derartige Schrift ist von Tertullian auf uns gekommen und seine Patrone sehen sich deßhalb veranlaßt, jene Arbeiten in die Reihe der multa opuscula zu stellen, welche nach Hieronymus verloren gingen. Daß letzteres möglich ist, ist nicht zu bestreiten. Da aber von Tertullian

ohne Zweifel noch mehr Schriften erhalten blieben als zu Grunde gingen, so ist es für die Hypothese gewiß ein bedenkliches Zeichen, wenn sie die hier in Frage stehenden beide, bezw. alle drei zu den verlorenen rechnen muß, und die Schwierigkeit wird noch größer, wenn man in Betracht zieht, daß die Schriften nicht bloß zu Grunde gegangen sein sollen, sondern, daß wir von ihrer Abfassung durch Tertullian auch nicht einmal durch Citate und dgl. wissen.

Uebrigens kommt nicht bloß das Angeführte gegen Tertullian in Betracht. Auch die unter 1 und 3 angeführten Gründe fallen nicht unbedeutend ins Gewicht und dazu kommen noch weitere. Der Widerspruch in der Angelegenheit der Ketzertaufe wurde schon oben berührt. Eine weitere Schwierigkeit ist folgende.

Wenn Tertullian auch in der späteren Zeit seines Lebens von den Montanisten sich trennte und nach den Worten Augustin's [1]) sua conventicula propagavit, so that er dieß offenbar in Carthago, wo wir allein einer Sekte der Tertullianisten begegnen, während der Autor der Philosophumenen als Haupt einer schismatischen Partei in Rom erscheint. Wenn der Bericht des Prädestinatus Glauben verdiente, so würde sich zu der örtlichen sogar noch eine zeitliche Differenz gesellen. Nach seiner Angabe wurden nämlich die Tertullianisten von P. Soter (166—174) verurtheilt und hiernach wäre der Bruch Tertullians mit der Kirche schon im dritten Viertel des zweiten Jahrhunderts erfolgt, während der des Autors der Philosophumenen erst gegen Ende des ersten Viertels

1) Lib. de haeres. c. 86.

des dritten Jahrhunderts stattfand. Wenn wir übrigens auch von dieser Schwierigkeit absehen, so bleibt noch eine andere. In der Weise, wie der Autor der Philosophumenen von seinem bischöflichen Charakter redet, kann Tertullian auch als Sektenhaupt schwerlich gesprochen haben, nachdem er seit seiner Trennung über apostolische Succession und bischöfliche Weihe wiederholt sich so geringschätzig geäußert hatte.

Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß Tertullian so wenig als Novatian als Autor der Philosophumenen gelten kann. Prüfen wir nunmehr die Ansprüche eines dritten Competenten.

III.

Cajus wurden die Philosophumenen auf Grund einer Mittheilung des Photius zugeschrieben. Photius (Bibl. cod. 48) legt ihm nämlich die Schrift über das Wesen des Universums bei, die der Autor der Philosophumenen auch als die seinige erwähnt, und er macht überdieß noch weitere Angaben, die gleicher Weise auf diesen passen. Er sei unter Victor und Zephyrin Presbyter der römischen Kirche gewesen und zum Bischof für die heidnischen Völker geweiht worden. Er habe ferner das Labyrinth, an dessen Ende er sich als Verfasser der Schrift über das Universum bekenne, sowie einen Dialog gegen Proklus, den Vorkämpfer der Montanisten, geschrieben. Letztere Angabe, bemerken nun die Vertheidiger der Hypothese, sei deßwegen beachtenswerth, weil auch in den Philosophumenen VIII c. 19 eine besondere Schrift gegen die Montanisten in Aussicht gestellt werde. Das Labyrinth aber, von dem bei Photius die Rede sei, sei im Unterschied



von dem kleinen (Theodor. Haer. fab. II c. 5) näherhin als großes zu bezeichnen und identisch mit den Philosophumenen, an deren Schluß (X c. 32) die fragliche Citation in der That sich finde. Die Verschiedenheit des Titels dürfe nicht befremden, da Aehnliches auch sonst vorkomme und da den Philosophumenen wirklich beide Titel beigelegt werden, dieser am Schluß des vierten Buches, nachdem von *δόγματα φιλοσοφούμενα* schon im Proömium (p. 6, 70 sq.) die Rede gewesen, jener in der Recapitulation des Werkes X c. 5. Bei dieser Annahme erkläre sich auch, daß der Autor der Philosophumenen sich nicht undeutlich als der Schüler des hl. Irenäus verrathe, da Cajus als solcher in der Geschichte erscheine (Polyc. Mart. 22, 2)[1].

Die Hypothese läßt sich unverkennbar viel eher hören als die beiden vorausgehenden. Es stimmen nicht bloß Zeit- und Lebensverhältnisse im allgemeinen, sondern der Verfasser der Philosophumenen nennt ausdrücklich eine Schrift die seinige, die durch Photius anderseits mit Bestimmtheit dem Cajus zugeschrieben wird, und die beiden Autoren treffen somit in einer im ganzen bekannten, wenn auch nicht erhaltenen Schrift zusammen, während man bei Novatian und Tertullian, um den Boden für ihre Autorschaft zu ebnen, die in den Philosophumenen

1) Vgl. Theol. Qu.-Schrift 1852, S. 299—309. Als „Labyrinth" ist nach den Nachweisen von Volkmar (Hippolytus S. 55 ff.) eigentlich nicht das ganze Werk, sondern nur das 10. Buch der Philosophumenen zu fassen, das schon zu Theodorets Zeit getrennt von dem Ganzen für sich und anonym in Umlauf war und das nach dem am Anfang stehenden Wort *τὸν λαβύρινθον τῶν αἱρέσεων* leicht den fraglichen Namen erhalten konnte.

genannten Schriften zu den unbekannten und verlorenen rechnen muß. Die Frage ist aber die, ob Photius, auf dessen Angaben die Hypothese ruht, selbst so sicher unterrichtet ist, daß wir ihm unbedingt folgen dürfen, und der Bericht desselben ist deßwegen unter diesem Gesichtspunkte einer Prüfung zu unterziehen.

Der Hauptpunkt, um den es sich handelt, ist die Frage nach der Autorschaft der Schrift über das Universum. Aber gerade darüber zeigt sich Photius nicht sicher unterrichtet. In der ihm zu Gebote stehenden Handschrift stand die Abhandlung unter dem Namen des Josephus Flavius. Nur eine Randbemerkung bezeichnete als Verfasser Cajus, der auch das Labyrinth und einen Dialog gegen den Montanisten Proklus geschrieben habe, und die Angabe der Handschrift, daß Josephus sie verfaßt habe, wird aus dem Umstand erklärt, daß die Schrift anonym erschienen und in Folge dessen verschiedene Autoren, außer Josephus Justin dem Märtyrer und Irenäus, beigelegt worden sei, wie denn ähnlich auch das Labyrinth von einigen dem Origenes zuerkannt werde. Die Grundlage der ganzen Hypothese ist demgemäß jene Randbemerkung, und daß dieselbe keinen unbedingten Glauben beanspruchen kann, zeigt Photius selbst. Er stimmt ihr zwar zu, einerseits weil ihm der christliche Inhalt der Schrift zeigte, daß dieselbe nicht von einem Juden herrühren könne, andererseits weil der Verfasser des Labyrinths, als der ihm Cajus erschien, am Ende seiner Arbeit die Abhandlung sich zueignete, und er thut dieß mit aller Entschiedenheit. Aber seine Sicherheit bezieht sich offenbar nur auf die Unmöglichkeit der Autorschaft des Juden Josephus. Denn einige Zeilen später



gibt er der Ungewißheit Ausdruck, ob die von ihm gelesene Schrift mit der im Labyrinth genannten identisch sei, und unter diesen Umständen erhebt sich die Frage, ob wir nicht in der Lage sind, die Schrift mit größerer Sicherheit einem anderen christlichen Schriftsteller zuzuerkennen. Die Frage ist entschieden zu bejahen. Auf dem dem dritten Jahrhundert angehörigen Marmorkatalog Hippolyts führt eine Schrift dieses Autors den Titel *πρὸς Ἕλληνας καὶ Πλάτωνα ἢ περὶ τοῦ παντός*, und diese Worte passen genau zu dem, was Photius über die von ihm gelesene Schrift aussagt. Dieselbe hatte den gleichen Titel *περὶ τοῦ παντός*, und was nicht weniger bemerkenswerth ist, ihr Verfasser *δείκνυσι πρὸς ἑαυτὸν στασιάζοντα Πλάτωνα, ἐλέγχει δὲ καὶ περὶ ψυχῆς καὶ ὕλης καὶ ἀναστάσεως Ἀλκίνουν ἀλόγως τε καὶ ψευδῶς εἰπόντα, ἀντεισάγει δὲ τὰς οἰκείας περὶ τούτων τῶν ὑποθέσεων δόξας, δείκνυσι δὲ πρεσβύτερον Ἑλλήνων πολλῷ τὸ Ἰουδαίων γένος* u. s. w. Beide Schriften erscheinen hienach offenbar als identisch und zweifelhaft könnte nur sein, ob sie auch mit der in den Philosophumenen genannten zusammenfallen, da deren Titel nur *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* lautet. Aber dieses Bedenken hebt gerade Photius, indem er erwähnt, daß der Titel der Schrift nicht bloß *περὶ τοῦ παντός*, sondern in anderen Handschriften auch *περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας* oder *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* laute. Bei diesem Sachverhalt kann also die Identität der drei in Rede stehenden Schriften mit Grund nicht in Zweifel gezogen werden. Man kann höchstens einwenden, daß außer Hippolyt auch Cajus eine derartige Schrift verfaßt haben und demgemäß die Ansicht des Photius, bezw.

der Inhalt der fraglichen Randbemerkung doch richtig sein könne. Die Möglichkeit ist nicht zu bestreiten. Allein hier kommt es eben nicht bloß auf die Möglichkeit, sondern auf die größere Wahrscheinlichkeit an und diese ist offenbar auf Seiten Hippolyts. Ein in Stein gegrabenes Document aus dem dritten Jahrhundert gibt größere Gewähr als eine handschriftliche Notiz, von der wir erst im neunten Jahrhundert erfahren, zumal wenn lediglich kein Grund besteht, an der Glaubwürdigkeit desselben zu zweifeln [1]).

Aber nicht bloß der Ausgangspunkt, sondern auch die Stützen der Hypothese entbehren der erforderlichen Sicherheit. Wenn man glaubte, aus der Schrift des Cajus gegen Proklus für dieselbe Capital schlagen zu können, so versah man sich in zwei Dingen. Erstens stellen die Philosophumenen VIII c. 19 nach dem Context eine weitere Erörterung nicht gegen die Montanisten, sondern gegen die zuletzt erwähnten Noetianer in Aussicht und dieselbe folgt im zehnten Buch. Cajus verfaßte

---

1) Was Baur, Theol. Jahrb. 1854. S. 332—336 gegen die Zuverlässigkeit, und Armellini (Oesterreich. Vierteljahrschrift 1863. S. 420 f.) u. Grisar (a. a. O. S. 528—530) gegen das Alter des Marmorkatalogs vorbrachten, ist so wenig stichhaltig, daß ich auf eine eingehende Widerlegung mich nicht glaube einlassen zu sollen. Es genügt die Bemerkung, daß, wie die Geschichte Hippolyts nur zu deutlich zeigt, die Entstehung der Statue nach dem dritten Jahrhundert einfach unmöglich ist; denn einem Mann, von dem die gelehrtesten Männer des vierten Jahrhunderts nur mehr Namen und geistlichen Charakter kannten, wird man nicht erst damals eine Statue errichtet haben. Vgl. übrigens Döllinger, Hipp. u. Kall. S. 291 f. De Smedt, Dissert. p. 111 sqq. 147 sq. Volkmar, Hippolytus S. 76 ff. Oesterr. Vierteljahrschrift 1863 S. 325 f.

seine Streitschrift gegen Proklus, zweitens nach den bestimmten Angaben des Eusebius (H. E. II c. 25; V c. 20) und Hieronymus (Cat. c. 59) schon unter Zephyrin, während die nach der Hypothese derselben vorausgehenden Philosophumenen erst nach Kallistus entstanden [1])

Was die von Photius angegebenen Personalien anlangt, so mag der Presbyterat des Cajus auf sich beruhen, obwohl Eusebius und Hieronymus von ihm schweigen. Eusebius (H. E. II. c. 25) nennt ihn wenigstens einen ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ. Aber eine Ordination zum Heidenbischof oder episcopus in p. i. ist für das dritte Jahrhundert doch etwas so Außerordentliches, daß man mit Recht an ihr Anstoß nimmt, und wir dürfen sie um so eher in Zweifel ziehen, weil wieder nur Photius sie erwähnt und zudem durch das der Notiz beigegebene φασί verräth, daß er den ihm vorliegenden Nachrichten selbst nicht völlig glaubte [2]). Wenn wir übrigens die Ordination auch hinnehmen, so ist doch noch nicht jede Schwierigkeit gehoben. Der Verfasser der Philosophumenen verdankt die bischöfliche Würde zweifellos seiner Auflehnung gegen

1) Die Ansicht, die im Proömium der Philosophumenen erwähnte häresiologische Schrift sei identisch mit dem kleinen Labyrinth, das als identisch mit der Schrift gegen Artemon nach Photius (Bibl. cod. 48) ebenfalls durch Cajus verfaßt worden sein soll (Theol. Jahrb. 1853 S. 155), hat Baur später (Theol. Jahrb. 1854. S. 346) selbst zurückgenommen. Sie ist offenbar unrichtig und das Richtige über das „kleine Labyrinth" hat schon Döllinger, Hipp. u. Kall. S. 270 ff., gesehen.

2) Volkmar (Hippolytus S. 66) vermuthet, der ἐθνῶν ἐπίσκοπος verdanke sein Dasein dem flüchtigen Lesen der Worte Γάϊος ὄνομα, κατὰ Ζεφυρὸν Ῥωμαίων γεγονὼς ἐπίσκοπον bei Eusebius (H. E. II c. 25).

den rechtmäßigen Bischof; der Heidenbischof ist aber schwerlich anders als im Einklang mit einem katholischen Bischof zu denken.

Endlich ist noch der Widerspruch zu bemerken, in dem sich beide Autoren über den Verfasser der Apokalypse bewegen. Die Philosophumenen VII c. 36 betrachten als diesen den Apostel Johannes, Cajus aber Cerinth. Es ist zwar zuzugeben, daß die Worte, die Eusebius (H. E. III. c. 28) aus der Schrift gegen Proklus anführt, an sich die Sache in Zweifel lassen. Wenn man aber in Betracht zieht, daß unmittelbar darauf Dionysius von Alexandrien mit seiner Ansicht über die Abfassung der Apokalypse erwähnt wird, so kann man kaum umhin, dem Cajus eine andere Anschauung zuzuschreiben als diesem. Indessen soll auf diesen Punkt kein besonderes Gewicht gelegt werden. Die Cajushypothese ist schon an sich nicht so fest begründet, daß wir jenen Widerspruch brauchten, um ihre Unzulässigkeit darzuthun.

IV.

Indem wir zu dem vierten Candidaten, zu Hippolyt übergehen, haben wir zunächst an das zu erinnern, was oben weiter ausgeführt wurde, daß er als Verfasser einer Schrift erwähnt wird, die auch der Autor der Philosophumenen sich beilegt, der Abhandlung über das Universum, und daß seine bezüglichen Ansprüche begründeter sind als die des Cajus, indem die Bezeugung seiner Autorschaft eine glaubwürdigere ist und überdieß die Beschreibung, die Photius von der Schrift gibt, völlig mit dem Titel übereinstimmt, der auf der bekannten Statue zu lesen ist.

Die Hippolytushypothese ruht aber nicht etwa nur



auf diesem Punkte. Es sprechen noch weitere Gründe für sie und vor allem kommt in Betracht, daß Eusebius (H. E. VI. c. 22.) Hippolyt ein Werk *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* oder adversum omnes haereses beilegt, wie Hieronymus (Cat. c. 61.) den Titel wiedergibt. Die Worte lassen an sich zwar eine doppelte Beziehung zu. Sie können entweder den *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, d. i. die Philosophumenen, oder das vom Photius (Bibl. cod. 121) als Werk Hippolyts aufgeführte *σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ'* bezeichnen, und in Anbetracht des Umstandes, daß die Philosophumenen mit Ausnahme des zehnten Buches, das sich von den übrigen trennte und unter dem Namen „Labyrinth" ein zwar anonymes, aber selbständiges Dasein fristete, in der altchristlichen Literatur nicht weiter nachweisbar sind, wird die zweite Annahme den Vorzug verdienen. Wenn die Worte aber auch nicht direct auf die Philosophumenen, sondern in erster Linie auf die von Photius erwähnte häresiologische Schrift zu beziehen sind, so ergibt sich doch auch für die Abfassung jenes Werkes durch Hippolyt ein Beweis; denn der Verfasser der Philosophumenen sagt selbst im Proömium, daß er schon vor langer Zeit ein anderes Werk wider die Häretiker geschrieben, in dem er deren Lehrsätze *μετρίως* auseinandergesetzt und *ἁδρομερῶς* widerlegt habe, und diese Worte passen vollkommen zu dem Syntagma, sowie es von Photius beschrieben wird. Hippolyt hat also wie diese so auch jene häresiologische Schrift verfaßt.

Endlich ist zu bemerken, daß sich auch der Commentar zu der Genesis oder jene Schrift auf Hippolyt zurückführen läßt, die der Verfasser der Philosophumenen X c. 30 mit den Worten andeutet, er habe über Palästina, über

die aus den Patriarchen hervorgegangenen 72 Völker und über die Arche Noa's geschrieben; denn Hieronymus (l. c.) nennt unter seinen Werken ausdrücklich eine Schrift in Genesim.

Es lassen sich demgemäß fast alle Schriften [1]), die der Autor der Philosophumenen als die seinigen erwähnt, als Schriften Hippolyts nachweisen, während auf Cajus nur eine und auch diese nur mit Bedenken, auf Tertullian und Novatian keine zurückzuführen ist, und dieser Punkt fällt sicherlich schwer ins Gewicht. Dazu kommt noch, daß Hippolyt durch Photius (Bibl. cod. 121) ausdrücklich ein Schüler des Irenäus genannt wird, als der auch der Autor der Philosophumenen (VI. c. 41. 55) sich zu erkennen gibt, und daß er als Verfasser einer Ostertafel die mathematischen und astronomischen Kenntnisse besaß, die wir auch bei diesem finden.

Wie die Schriften so stimmen auch die Lebensverhältnisse Hippolyts mit denen des Verfassers der Philosophumenen überein. Die Annahme, daß beide Personen identisch seien, bewährt sich somit auch von dieser Seite aus und in manchen Fällen gibt sie sogar erst den Schlüssel, um die über den Bischof oder Presbyter Hippolyt überlieferten Nachrichten völlig zu verstehen. Eusebius (H. E. VI. c. 20—23) erwähnt letzteren als Zeitgenossen Berylls von Bostra und des Cajus, bezw. der Päpste Zephyrin und Callistus sowie des Origenes in seiner alexandrinischen Periode und er führt uns somit gerade in die Zeit,

1) IV c. 39 legt sich der Autor noch eine Schrift *κατὰ μάγων* bei. Auf der Statue erscheint eine Schrift [*εἰς τὴν ἐγ*]*γαστρίμυθον*. Hieronymus erwähnt ein Buch de Saul et Pythonissa. Sind alle drei Schriften oder nur die beiden letzteren identisch?



in welche der Streit des Verfassers der Philosophumenen mit den römischen Bischöfen fällt. Den Ort seines Episkopats konnte er allerdings nicht angeben. Er nennt ihn (H. E. VI. c. 20) nur Bischof einer gewissen anderen Stadt, nämlich als Bostra, und Hieronymus (Cat. c. 61) bemerkt geradezu, daß er den Namen der Stadt nie habe in Erfahrung bringen können. Aber ihre Unkenntniß war schwerlich eine absolute. Denn wenn uns Hippolyt seit dem sechsten Jahrhundert im Orient wiederholt als Bischof von Rom begegnet [1]), so dürfen wir annehmen, daß er auch jenen, wenigstens Eusebius, als solcher bekannt war. Aber sie wagten es nicht, ihn als solchen zu bezeichnen, da in dem Verzeichnisse der römischen Bischöfe sein Name fehlte und die näheren Umstände seiner Ordination ihnen nicht bekannt waren. Daß er seit dem siebenten Jahrhundert von einigen Griechen Bischof von Portus genannt wird, hat ohne Zweifel den gleichen Grund und überdieß ist die Quelle nachweisbar, aus der der Irrthum stammt [2]). Das Schweigen des Eusebius und Hieronymus bildet daher schlechterdings keine Instanz gegen die Hypothese. Es beweist nur, daß über Hippolyt bereits im vierten Jahrhundert ein großes Dunkel ausgebreitet war und daß meistens nur sein Name, seine bischöfliche Würde und seine Schriften bekannt waren. Das ist aber für die Hypothese zunächst

1) Die Zeugen stehen bei Döllinger, Hipp. u. Kall. S. 91—95, u. De Smedt, Diss. App. p. 22 sqq.

2) Vgl. Döllinger a. a. O. S. 96. De Smedt, Dissert. p. 122 sqq. 149. Append. p. 31 sq. Portus war damals außerdem noch gar kein Bisthum, nach Döllinger a. a. O. S. 77 nicht einmal eine Stadt. Der erste episcopus Portuensis kommt in der Geschichte im J. 680 vor. Cf. Lib. Pontif. Vita S. Agath.

völlig hinreichend. Hippolyt war in den ersten Decennien des dritten Jahrhunderts Bischof in Rom, wie auch der Verfasser der Philosophumenen.

Indessen hat sich von der Stellung, die er in Rom einnahm, doch nicht alle Ueberlieferung verloren. Ihre Spur findet sich in den apokryphen Akten der angeblichen römischen Synode v. Jahre 324, in denen Hippolyt (c. 2) und Kallistus zusammen als Häretiker verurtheilt werden, der eine als Valentianer, der andere als Monarchianer [1]). Die Zusammenstellung dieser Namen ist, mag auch ihre Prädizirung unrichtig sein, nicht anders zu erklären als durch Bezugnahme auf das neunte Buch der Philosophumenen oder auf den Streit des Verfassers dieser Schrift mit dem Papst Kallistus. Etwas genauere Mittheilungen verdanken wir Prudentius Clemens. Der spanische Dichter berichtet (Peristeph. XI. 19 sqq.) von einem in Rom verehrten Presbyter Hippolyt, der dem Novatian oder, wie er schreibt, Novatus anhieng, aber noch vor seinem Martertod das Schisma verließ und seine Anhänger zur Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche aufforderte, und man erkennt sofort in diesen Worten unsern Hippolyt. Prudentius nennt ihn ausdrücklich zwar nur Presbyter. Aber er bezeichnet ihn andererseits nicht undeutlich als Vorstand irgend einer Gemeinde (v. 27) und läßt die Heiden geradezu erklären, er sei Christicolis caput populis (v. 80). Der Episkopat klingt demnach unverkennbar durch seinen Bericht durch, und überdieß hat hier auch die Rede vom Presbyterat ihre Berechtigung, da Hippolyt Presbyter

1) **Harduin, Acta Conc. I 290.**

war, so lange er und als er wieder der katholischen Kirche angehörte. Nicht viel größere Schwierigkeit macht die Bezeichnung Hippolyts als Novatianer. Die Angabe ist offenbar irrthümlich uud schon die Chronologie beweist ihre Unrichtigkeit. Denn der Presbyter und Martyrer Hippolyt starb, wie seine Verbindung mit P. Pontian sowohl im Liberianischen Katalog als im römischen Martyrologium zeigt, entweder noch im Jahr 235, in welchem er in insulam nocivam Sardiniam verbannt wurde, oder jedenfalls bald darauf. Auch die Ueberlieferung von dem römischen Episkopat Hippolyts zeugt gegen sie, da er als Novatianer seinen Sitz nicht in Rom haben konnte. Der Irrthum findet aber auch eine leichte Erklärung, da das Schisma Hippolyts einerseits mit dem Novatians so verwandt ist, daß er als dessen Vorläufer bezeichnet werden kann, und andererseits von kurzer Dauer und allem nach auf die Stadt Rom beschränkt war, so daß es durch einen Fernestehenden unschwer mit diesem größeren und bekannteren verwechselt werden konnte. Es besteht demnach kein Grund, an der Identität des Hippolyt bei Prudentius mit dem bekannten Bischof und Schriftsteller dieses Namens zu zweifeln [1]), und wenn dem so ist, so wirft der Bericht des spanischen Dichters ein bedeutsames Licht auf unsere Frage. Er bezeugt nicht bloß, daß Hippolyt ein Schismatiker und Geistesverwandter Novatians war, sondern er theilt uns auch

1) Die Einreden, die Grisar a. a. O. S. 524 ff. gegen sie vorbringt, sind theils an sich nichtig, theils im Vorstehenden widerlegt. Sie wurden alle schon von De Smedt in der öfters erwähnten ausgezeichneten Dissertation über die Frage zurückgewiesen und hätten gar nicht mehr erneuert werden sollen.

mit, daß derselbe noch vor seinem Tode sich mit der katholischen Kirche versöhnte und seine Anhänger aufforderte, den gleichen Schritt zu thun, und beide Punkte sind gleich wichtig. Der erste läßt Hippolyt als eine Person mit dem Verfasser der Philosophumenen erscheinen, der zweite aber erklärt, wie sein Schisma sobald in Vergessenheit gerathen konnte. Es war nur von kurzem Bestand und von beschränktem Umfang und da sein Urheber überhaupt durch sein Martyrium seine Vergangenheit sühnte, so sahen die Ueberlebenden von dieser ab und ehrten ihn als Martyrer, als welcher er von ihnen geschieden war [1]).

Hiernach treffen alle Daten und Züge, die in der Frage in Betracht kommen, in so auffälliger Weise in Hippolyt zusammen, daß ihm die Philosophumenen nicht nur mit Wahrscheinlichkeit, sondern fast mit Sicherheit zuzuschreiben sind, und wir sind mit unserer Untersuchung an sich zu Ende. Indessen sind noch immer einige Einreden zu beseitigen, obwohl mehrere bereits im Bisherigen ihre Erledigung gefunden.

Man sagt, die älteren christlichen Jahrhunderte hätten dem Hippolyt schwerlich ihre große Verehrung und Anerkennung entgegengebracht, wenigstens hätten sie ihn nicht durch den Mund von Eusebius, Hieronymus, Prosper, Theodoret u. A. mit Vorliebe als kirchlichen Lehrer ausgezeichnet, durch welchen nach Georgius Syncellus „das Erdreich der Kirche mit den lebendigen Wassern göttlicher Aussprüche getränkt" worden, wenn ihm eine Auflehnung gegen Kirche und Papst und ein sektirerischer

1) Damit erklärt sich auch der von Grisar a. a. O. S. 524 betonte Mangel an Nachrichten über die Erhebung Hippolyts als Gegenpapst.

Geist des Irrthums, so gehässig und anmaßend, wie sie sich in den Philosophumenen breit machen, zur Last zu legen wäre [1]). Der Einwand ist leicht zu widerlegen. Vor allem ist zu bemerken, daß er thatsächlich nicht einmal ganz richtig ist; denn von einer Auszeichnung mit Vorliebe ist bei den angeführten Autoren nichts zu finden. Eusebius gedenkt seiner zweimal (H. E. VI c. 20. 22) und das erste Mal führt er ihn mit Beryll von Bostra als einen der vielen gelehrten (λόγιοι) Geistlichen am Anfang des dritten Jahrhunders auf; das zweite Mal zählt er einfach seine Schriften auf und ebenso verfährt Hieronymus (Cat. c. 61), ohne ihm irgend ein Lob zu ertheilen. Wie kann man also sagen, er sei mit Vorliebe ausgezeichnet worden? Indessen es sei so. Was macht das aber gegen die Hypothese? Die Lobsprüche, die Hippolyt zugetheilt werden, gelten ja nur seinen Schriften, und wenn man verlangt, dieselben hätten in Anbetracht seiner kirchlichen Haltung nur mit einer gewissen Einschränkung gespendet werden sollen, so setzt man voraus, was nachweisbar nicht vorhanden war, nämlich eine nähere Kenntniß seiner Lebensverhältnisse. Uebrigens darf man sicher annehmen, daß Eusebius auch dann, wenn er letztere besessen hätte, nicht anders über ihn gesprochen hätte, als er wirklich that. Denn er stellt ihn mit Beryll von Bostra zusammen und wie er diesem trotz seiner zeitweiligen Verirrung seine Anerkennung nicht versagte, so konnte er auch Hippolyt hochschätzen. Der Cult aber, der diesem zu Theil wurde, findet seine hinlängliche Erklärung in seinem reuevollen Rücktritt zur Kirche und in

1) Grisar a. a. O. S. 531.

seinem glorreichen Ende als Martyrer, und man sollte dagegen nicht auf das ungemein zarte Gefühl der römischen Christen jener Jahre für die kirchliche Einheit verweisen. Denn wer kann die Stärke jenes Zartsinnes bemessen, und bleibt denn nicht der heilige Hippolyt unter allen Umständen ein ehemaliger Schismatiker, mag er mit dem Verfasser der Philosophumenen identisch sein oder nicht? Eine solche Argumentation sollte überhaupt möglichst vermieden werden. Denn was Idee oder Gefühl der Vergangenheit genannt wird, ist vielfach nur unsere eigene Ansicht, und so verleitet uns diese den geschichtlichen Zeugnissen Gewalt anzuthun, während wir nach den letzteren unsere vorgefaßten Meinungen corrigiren sollten.

Ein weiterer bemerkenswerther Einwand gründet [1]) sich auf die Differenz zwischen dem Syntagma Hippolyts gegen 32 Häresien, das neuerdings mit annähernder Sicherheit als die Grundschrift der Ketzerverzeichnisse von Pseudotertullian, Philaster und Epiphanius nachgewiesen wurde [2]), und den Philosophumenen. Jenes enthält 32 Häresieen und den Anfang machen die Dositheaner, den Schluß die Noetianer. In diesem lassen sich etwa 30 Häresien zählen und die Noetianer bilden nicht den Schluß, die Dositheaner fehlen gänzlich. So stellt sich die Differenz schon nach der Beschreibung dar, die Photius (Bibl. cod.

1) Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865 S. 26 Anm. 3. Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht 1875 S. 117. Grisar a. a. O. S. 522 f.

2) Lipsius in den angef. Schriften. Harnack, Zeitschr. f. hist. Th. 1874. S. 219, hält die Annahme zwar nicht für völlig sicher, aber doch für höchst wahrscheinlich.

121) von dem Syntagma entwirft. Noch größer wird sie aber, wenn wir Pseudotertullian zu Rath ziehen, der die Ketzerliste des Syntagma am reinsten und insbesondere ihre Ordnung bewahrt hat. Denn wie dieser so führte ohne Zweifel auch Hippolyt außer den Dositheanern die weiteren jüdischen Häretiker auf, die Sadducäer, Pharisäer und Herodianer, und ebenso erwähnte er die kataphrygischen Sektenhäupter Proklus und Aeschines sowie den Quartodecimaner Blastus [1]), lauter Namen, die man vergeblich in den Philosophumenen sucht. Die Differenz ist ebenso gewiß als beträchtlich. Aber was macht das für unsere Frage? Mit welchem Rechte setzen wir voraus, daß Zahl und Reihenfolge der Ketzereien in beiden Schriften bei gleicher Autorschaft die gleiche oder wenigstens eine sehr ähnliche sein müsse? Zwischen der Abfassung der beiden Werke liegt eine beträchtliche Reihe von Jahren [2]) und in dieser Zeit, der bewegtesten seines Lebens, haben sich ohne Zweifel ebenso die Kenntnisse Hippolyts vermehrt als sein Urtheil gereift. Der Unterschied zwischen beiden Schriften kann daher schon aus diesem Grund nicht befremden und namentlich kann es nicht auffallen, daß die Noetianer nicht in beiden Schriften am Schlusse

---

1) Nach Harnack standen in der Grundschrift auch die nur von Epiphanius erwähnten Aloger, und dieser Punkt würde eine weitere Differenz begründen.

2) Der Verfasser der Philosophumenen (p. 2, 19) bezeichnet die Distanz mit dem Wort πάλαι, Lipsius (Die Quellen u. s. w. S. 156) setzt sie auf etwa 30 Jahre an. Für die Entstehung des Syntagma nimmt er es als das Sicherste an, nicht unter die mittleren Jahre P. Victors herabzugehen (ebendas. S. 135.), während Harnack (Zeischr. f. hist. Theol. 1874 S. 191 ff.) die Schrift dem Pontificate Zephyrins zuweisen will.

stehen. Oder ist denn bei zwei Geschichtswerken, von denen das eine etwa dreißig Jahre nach dem andern verfaßt wurde, ohne weiteres der gleiche Schluß vorauszusetzen? Darf man von dem zweiten nicht vielmehr annehmen, daß in ihm entsprechend seiner späteren Entstehung die Geschichte um einige Jahre weiter geführt sein werde? Dazu kommt noch ein Weiteres.

Die Philosophumenen beruhen auf einem ganz anderen Plan als das Schriftchen wider die 32 Häresieen. In diesem wurden, soweit wir nach den Andeutungen sowohl des Photius als der Philosophumenen urtheilen können, die Lehrsätze der einzelnen Häretiker kurz aufgeführt und widerlegt, und zwar nicht bloß die der christlichen, sondern auch, wie wir gerade durch Photius erfahren, die der jüdischen Häretiker. Das Hauptbestreben des Autors der Philosophumenen dagegen war zu zeigen, daß die Häresien ihren Ursprung in der griechischen Philosophie haben (p. 6, 70), und es begreift sich so nicht bloß, daß er von den jüdischen Häretikern ganz absah, sondern auch, daß er einzelne christliche überging, wenn sie, wie die in Betracht kommenden bloße Namen waren und ihre Lehre im ganzen mit einer schon abgehandelten zusammenfiel. Daß der Verfasser der Philosophumenen VI c. 6 bemerkt, er wolle keine Sekte unwiderlegt lassen, kann nicht dagegen eingewendet werden: denn er hat wirklich nichts von Bedeutung übergangen. Auf der anderen Seite aber dürfte eine Aehnlichkeit in der Anlage beider Werke für die Identität der Verfasser wenigstens nicht ganz gleichgültig sein. Wie nämlich in dem Syntagma nach dessen Reproduktion durch Pseudotertullian dem Simon Magus vier jüdische Häresien vorangingen, so

finden wir in den Philosophumenen an der gleichen Stelle und nach den Philosophen, Astrologen u. s. w. vier gnostische Häresien, die Naassener (Ophiten), Peraten, Sethiten und Justin, die man als hellenisches Gegenstück zu jenem ansehen könnte.

Die Differenz zwischen beiden Werken bildet daher gegen die Annahme der Identität des Verfassers keine Instanz und der Hippolytushypothese kommt vollständig zu statten, daß der Verfasser der Philosophumenen sich ein häresiologisches Werk zuschreibt, das allem nach mit dem identisch ist, das Photius Hippolyt beilegt. Dazu kommt, daß die Philosophumenen oder die Refutatio omnium haeresum sich selbst als ein Werk darstellen, als dessen Verfasser nach den bezüglichen Angaben von Eusebius und Hieronymus an sich wiederum Hippolyt betrachtet werden darf. Die Annahme daß Hippolyt die Philosophumenen verfaßt habe, hängt also keineswegs von der Voraussetzung ab, daß Hippolyts Schrift *περὶ τοῦ παντός* mit der Philosoph. X c. 32 erwähnten *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* identisch sei. Die Abfassung der Philosophumenen durch Hippolyt ist aber eben deßhalb nicht bloß wahrscheinlich, sondern, da ihr schon auf Grund jenes Momentes allein hohe Wahrscheinlichkeit zuerkannt wird [1]), wenn auch nicht gerade absolut sicher, so doch so sicher, als sie es bei dem Mangel eines directen Zeugnisses irgendwie sein kann.

Das Resultat ließe sich durch den Nachweis von auffallend engen Beziehungen zwischen Stellen in den Philosophumenen und Stellen in anerkannt echten Schriften

1) Lipsius, die Quellen S. 120.

Hippolyts, z. B. Philos. X c. 32. 33, p. 536, 2. 3; 538, 50: Hipp. contra Noet. c. 10 ed Lagarde p. 50, 27; 51, 1; ferner Philos. X c. 33 p. 540 sq., 79—84: Hipp. de Antichr. c. 2 p. 2, 8—11, verstärken. Allein es bedarf einer weiteren Bestätigung nicht mehr. Das Angeführte zeigt schon zur Genüge, daß wir allen Grund haben, das bedeutsame Werk Hippolyt und nur ihm zuzuschreiben.

3.

Bartholomeus Tridentinus.

Eine Reliquie des † Professors Dr. Lütolf in Luzern.

Nach einem Bruchstück ausgearbeitet von Erziehungsrath **Brandstetter** in Luzern.

In der Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis (B. I, 483) verzeichnet Fabricius einen Bartholomaeus Tridentinus, der nach Simmler das Leben der Heiligen geschrieben habe, zweifelt jedoch an seiner Existenz und vermuthet, er möchte identisch sein mit dem Predigermönch Bartholomaeus de Brigantiis, der zwischen den Jahren 1250—1270 Bischof von Vicenza war und mehrere Schriften verfaßte, die Fabricius aufzählt.

Es hat aber wirklich einen Bartholomaeus Tridentinus gegeben, der auch Predigermönch war, aber mit Bartholomaeus de Brigantiis nicht verwechselt werden darf.

Es befindet sich nämlich auf der Kantonsbibliothek Luzern eine Pergamenthandschrift aus dem 14. Jahrhundert, welche früher der Bibliotheca FF Minorum S. Francisci Conv. Lucernae ad S. Mariam in Augia zugehörte. Selbe beginnt folgendermaßen:

»Incipit prologus super librum epilogorum in

gesta sanctorum edita a fratre Bartholomeo Tridentino de ordine fratrum predicatorum.

Augustino professionis mee legifero dicente didici habere karitatem et facere quicquid uellem. Verum cum nulli pateat, utrum dignus sit odio uel amoris, karitatiuis tamen fratrum precibus acquiescens, ad honorem omnipotentis et intemerate uirginis matris et totius celestis curie animum dedi, ut sub compendio de festis domini et matris eius uitas mores et actus sanctorum maxime ordinis quem profiteor et patrie quam incolo per diuersa sparsa uolumina et prudentum eloquiis luculentis diffusa in unum redigere, necessariis sic exceptis, ut sufficiant et relictis reliquiis ut appetantur, habeat que sat predicatorum ordo, nec non et alii, qui sine fictione discere et sine inuidia hec aliis communicare desiderant uelocius pre manibus, quid de sanctis ad dei laudem et proximorum hedificationes audientibus proponant. Obsecro igitur legentes et intelligentes, ut si qua, quod absit, ueritati dissona inuenerint, ignorantie non malitie imputent, et tam ista quam uitio scriptorum lesa ad rectitudinis semitam spe remunerationis eterne reducant. Quia quantum rerum gubernator dedit, a uia ueritatis dei et rei non secedam, aliorum mallens sequi uestigia, quam propria fingere et ad deuia deduci. Alpha igitur et ω in fide peto, ut sapientiam cum eloquentia affluentem erroget, loquatur in principio, medium prosequatur, sit leta consummatio, qui est causa sufficiens et perfecta. Et ut querenti facilius queque occurant, capitula seu rubricas de singulis in capite libri ponenda censui, pilos caprarum,



quas tabernaculo offero dei mei regis mei, qui est in sancto, sanctificationi recommendans.

Wir führen hier einige Abschnitte aus dem Texte bei, die über die Zeit der Abfassung, sowie über den Verfasser einigen Aufschluß geben und andererseits für die Kirchen- wie Personengeschichte nicht ganz ohne Interesse sind.

»De translatione sancti dominici CLXXV. Translationem sancti dominici, qui ordinem predicatorum instituit, *cui ipse interfui,* fideliter cupio elucidare. Anno christi millesimo CCXXXIII indictione VI Bononie multi fratres dicti ordinis cum *pie memorie magistro Jordano* sancti dominici successore conuenerunt.

Crebrescebant tunc in ecclesia, ubi sacratum eius corpus satis humiliter erat reconditum, miracula et devotio populorum exuberabat. Vocatus est rauennas archiepiscopus et alii episcopi quam plures. Inter quos dominus Willielmus tunc mutinensis post autem sabinensis cardinalis episcopus, uir quasi thomas incredulus, qui tamen postea sicut ipse audiui testimonium peribuit ueritati. Hiis ex parte domini Gregorii fuit iniunctum, ut glebam sacri corporis honestius collocarent. Jacuerat annis fere XII altius terre suffosum et sepius pluuie et niui monumentum patebat. X° igitur kal. iunii, que tunc tertia feria post pontecosten erat, propter nimiam multitudinem populorum nocte pontifices cum fratribus aliquibus et aliis devotis conueniunt, ut sibi iniuncta exequentur . . . .

De epyphania (!) XXVI.

Unde cum mille ducenti et XLIIIIor anni[1]) a christi natiuitate sunt transacti X° die et quarto semis ante natiuitatem dies *hiis temporibus* incipuit prolongari . . . . Quorum corpora a katholicis constantinopolim reducta. Sed a sancto eustorgio postmodum mediolanum in ecclesiam, 'que nunc ordinis est nostrorum fratrum predicatorum translata! nunc ecclesia coloniensi devote uenerantur . . . .

De sanctis ingenuino et abuino. LXI.

Ingenuinum, quem sanctus paulinus in gestis lombardorum, quas (!) scripsit, clarissimum asserit, episcopus sabiensis fuit secundus. hunc sanctus cassianus precesserat, qui ymole immolatus martyrium explevit. Sabiona uero fuit olim episcopalis ciuitas et aquilegensi metropoli subjecta, nunc autem sedes translata est brixinam et subest salzburgensi. huius ingenuini temporibus lombardi ytaliam occupauerunt et duodecimus eorum rex authari regebat. Seuerus helye in patriarchatu aquilegensi successerat, quem Synaracdus[2]) patricius coegit cum quibusdam aliis communicare iohanni heretico episcopo rauennati, qui romanam ecclesiam contempnebat. Sed sanctus ingenuinus cum bonis episcopis agnello tridentino, petro altino, Juniore veronensi, hotentio[3]) vicentino, Rustico taruisini, fonteio feltrino, agnelo de acilo, laurentio belunensi, maxentio iuliensi, adriano pollesensi huic

---

1) Es geht eine chronologische Erörterung vorher, nach welcher bei der Geburt Christi an Epiphania der kürzeste Tag war.

2) sollte heißen: Smaragdus.

3) nach Raulinus Diaconus: Horontius.

scismati non consensuerunt. his diebus franci multa castra tridentinorum fide data euerterunt et castrenses abduxerunt. Ferrugo uero fuit castrum forte, ubi sexcenti uiri confugerunt, pro quibus episcopus dei ingenuinus sabione et agnellus tridentinus intercesserunt et sexcentis solidis datis liberauerunt oppressos. Demum sanctus ingenuinus in pace quiescit. Cui sanctus constatinus successit. Post multos annos brixinam transfertur et sanctus abuinus eiusdem ecclesie episcopus miraculis clarus nouis februarii die qua migrauerat, ei assiociatur.

De sancto valentino LXV.

Fuit et tertius valentinus episcopus, qui in ecclesia zenonis, que sita est in monticulo super flumen passere inter castrum tyrolensi et uilla mays cum sancto corbiniano ifligensi episcopo sepultus fuit, sed a lombardorum gente honorifice tridentum translatus demum a tassilone duce bauarie patauiam defertur et ibidem ueneratur. huius sollempnitas post epyphaniam sequenti die celebratur.

De sancto lucio IIII.

Sanctus lucius fuit rex britannie, baptizatus a sancto thimotheo discipulo apostoli pauli et relictis omnibus multos conuertit, ueniensque per augustam in ciuitatem curiam et omnibus ad dominum conuersis, quieuit in pace.«

Bei den Bollandisten sind von den Epilogen des Bartholomäus Tridentinus ganz oder theilweise abgedruckt die Translatio S. Dominici, Dominicus, Antonius de Padua, Remedius Franciscus.

Was nun die Zeit der Abfassung des Werkes be-

trifft, so finden sich in den mitgetheilten Abschnitten folgende Anhaltspunkte.

Bartholomäus war bei der Translatio S. Dominici anwesend. In der Erzählung [1]) wird der zweite Ordensmeister Jordanus Saxo als todt erwähnt. Derselbe verreiste 1236 oder 1237 nach Syrien und ging mit mit seinen Gefährten bei Accon unter. Sein Nachfolger war 1238 Raymund von Pennaforte. Die vitae sind daher nach jener Zeit geschrieben. In derselben Erzählung wird auch des Cardinal-Bischofs Wilhelm Erwähnung gethan, der auch wieder in der vita Dominici mit dem hl. Guala vorkommt. Da des letztern bereits als eines Verstorbenen, des ersten aber als eines Lebenden gedacht wird, Guala aber den 3. Sept. 1244, Wilhelm 1251 stirbt, so schließen die Bollandisten mit Recht, daß die vita S. Dominici vor 1251, aber nach 1244 geschrieben sei.

Nun gibt aber der mitgetheilte Abschnitt über die Epiphanie ganz deutlich an, daß dieser im Jahre 1244 geschrieben worden sei. Wir dürfen daher wohl mit Sicherheit annehmen, daß Bartholomäus das Werk 1244 begonnen und im folgenden Jahre vollendet habe.

1) Das Datum der Translation in der Erzählung des Bartholomeus bietet einige Schwierigkeit. X. kal. junii ist der 23. Mai, feria tertia post pentecosten der 24. Mai. Nun ist aber bekannt, daß die Italiener, wie auch die Deutschen, den Schluß des Tages auf Sonnenuntergang verlegten und von da an fortlaufend 1—24 Stunden zählten. Deßhalb wird auch die feria tertia von Sonnenuntergang des Montags an gerechnet worden sein, während der altrömische Kalender von Mitternacht zu Mitternacht zählt. So wenigstens stimmt das Datum für die erste Hälfte der Nacht. Die Enthebung geschah aber in der Nacht, während die Feier der Translation am folgenden Tage vor sich ging.



Auch dafür, daß unser Verfasser wirklich aus Trient stamme, dürften sich in seinen vitae Anhaltspunkte finden. Er sagt nämlich in seiner Einleitung, daß er vorzüglich das Leben der Heiligen seines Ordens und seines Vaterlandes beschreiben wolle. Aus den mitgetheilten Abschnitten ergiebt sich aber, daß er häufig Trient und Welschtirol im Auge hat und daher stammende Heilige mit Vorliebe behandelt, wie z. B. Ingenuinus, Valentin, Remedius, Vigilius &c. Deren Darstellung hat auch einen mehr historischen als legendenhaften Charakter, so daß man zur Ueberzeugung kommt, daß er mit der Geschichte seines Vaterlandes und dessen Geschichtsschreibern genau bekannt war. So läßt sich fast jeder Zug in der Lebensbeschreibung des hl. Ingenuinus in der Geschichte der Longobarden von Paulus Diaconus [1]) nachweisen.

In den »Scriptores ordinis predicatorum« von Quetif und Echard wird nur eines Exemplares des Bartholomäus Tridentinus Erwähnung gethan, das Petrus de Natalibus besessen habe und dessen sich auch die Bollandisten bedienten.

Das Luzerner Manuscript enthält noch 7 Bogen zu je 12 Blättern. Leider sind 2 Bogen herausgerissen, enthaltend die Lebensbeschreibungen vom 31. Mai bis 6. Juni und vom 1. bis 30. November. Die Breite des Pergamentblattes ist 12 cm, die Höhe 19 cm, die Schrift ist zweispaltig, die Breite einer Spalte 4,5 cm, die Höhe 12,5 cm. In einer Spalte finden sich 42 Linien. Die Schrift selbst ist höchst zierlich und eng mit

1) Paulus Diaconus und die übrigen Geschichtsschreiber der Longobarden von Dr. Otto Abel, Berlin 1849. Man vergleiche S. 59, 61, 64, 65, 70 &c. dieses Werkes.

sehr viel und hie und da nicht leicht aufzulösenden Abkürzungen, wie denn auch die bei den Bollandisten mitgetheilten Abschnitte nicht durchweg ganz fehlerfrei sind. Die Initalien in blau und roth sind ungemein fein und zierlich.

Zu vorliegender Mittheilung fanden sich unter den nachgelassenen Schriften des Dr. Al. Lütolf sel., Chorherrn und Professor in Luzern, die Einleitung und einige Copien einzelner Abschnitte vor. Offenbar waren diese Notizen zur Ausarbeitung bestimmt, weßhalb der Unterzeichnete sich die Freiheit nahm, die wenn auch kleine Arbeit zu Ende zu führen.

Jos. L. Brandstetter, Eriehungsrath,

Recensionen.

1.

Erklärung der Psalmen, mit besonderer Rücksicht auf deren liturgischen Gebrauch im röm. Brevier, Missale, Pontificale und Rituale, nebst einem Anhang, enthaltend die Erklärung der im Brevier vorkommenden alt= und neutestamentlichen Cantica, von Dr. **Valentin Thalhofer,** bisch. Augsb. geistl. Rath, Domdekan und Prof. der Theologie in Eichstädt. Vierte, vermehrte und verbesserte Auflage. G. J. Manz. 1880. IV. 884 S.

In noch etwas vergrößertem Umfang bietet sich die nene Auflage der Psalmenerklärung H. Dr. Thalhofers den Lesern dar, da auf vielseitigen Wunsch in dem Anhang auch die drei neutestamentarischen Cantica aufgenommen und anolog den alttestamentlichen in besonderer Rücksicht auf ihren liturgischen Gebrauch erklärt worden sind. Dieß sowie die ganze Anlage, Einrichtung des Commentars und seine Behandlungsweise des Psalmbuches, die den Lesern wohlbekannt sein dürfte, rechtfertigt sich durch die besondern Bedürfnisse, denen der Verfasser entgegenkommen wollte und thatsächlich völlig gerecht geworden ist. In Folge dessen findet sich nach der *genauen und zusammenhängenden Inhaltsangabe*

jeden Psalmes der Nachweis der Verwendung desselben in den kirchlichen Tages- und Festzeiten, wobei ziemlich das richtige Maß in der geistlichen Ausdeutung und Verwendung der Stellen eingehalten wird. Die Noten unter der räsonnirenden Inhaltsangabe, auf deren einzelne Theile sie sich beziehen, vermitteln das Verständniß des je voranstehenden und von deutscher Uebersetzung begleiteten Vulgatatextes und dessen Verhältniß zu Septuag., nach denen sie gearbeitet ist, sowie zum masoretischen Text. Eine Rückbeziehung der Noten auf die Verse oder Verstheile oder vielmehr ihre Unterstellung unter dieselben, wobei sich dann auch die Voranstellung der Inhaltsangabe ergeben hätte, würde uns zweckmäßiger erschienen sein, da jetzt die Noten nicht mit den Verszahlen harmoniren. Die kirchliche Verwendung könnte den passenden Schluß machen. Die Angaben im Text wie in den Noten sind unläugbar mit Geschmack, eindringendem Verständniß und auf Kürze bedachter Auswahl gemacht, und eine Menge Klippen, an denen andere kirchliche Ausleger hier scheiterten, mit Glück umschifft. Was wir dennoch hier öfters vermißten, kommt unten noch zur Sprache.

Verfasser rechnet in der Einleitung (S. 4) 88 Davidische Lieder heraus, indem er zu den 73 des Hebräischen noch 13 weitere, in Sept. und Vulg. ebenfalls auf David lautende und Ps. 1 und 2, obgleich sie weder im Urtext, noch Vulg. und Sept., bei denen mit Ausnahme der beiden sämmtliche Psalmen Verfasser haben, einen Verfasser nennen, demselben beilegt. Aber Ps. 42 und 136, die auch Verfasser nicht für davidisch hält, zeigen doch deutlich, was es mit dem auf David lautenden Traditionszeugniß für diese 15 weiteren Psalmen

der beiden alten Versionen auf sich hat. Wenn nach S. 4. die Psalmen Asaphs, des Zeitgenossen Davids, nur zu kleinerem Theile von ihm selbst herrühren, die mehreren aber von seinen Nachkommen in späteren Jahrhunderten, so möchte sichs mit manchen „Psalmen Davids" auch im hebr. Text nicht anders verhalten, sofern wir David hierbei als geistigen Vater einer zahlreichen Dichternachkommenschaft betrachten, die in seiner Weise und seinem Geist zu dichten sich bemühte und öfters, obgleich oder weil sie das Vorbild des großen Königs nicht erreichten, seinen Verfassersnamen annahmen oder denselben für ihr Lied erhielten. Denn daß manche schwächere Nachbildungen, die durch Wiederholungen, Häufungen, typisch gewordene Ausdrücke monoton lauten, sich unter den 73 oder 88 finden, dürfte auch Verfasser zugestehn, der in kritischen Fragen gewöhnlich nüchtern urtheilt. Wie in Verwerfung von makkabäischen Psalmen tritt man ihm gerne auch in der einer planvollen Vertheilung der einzelnen Psalmen innerhalb der fünf Bücher nach einer (ex hypoth.) innern, sachlichen Verwandtschaft der Lieder, nach der Aehnlichkeit ihres Inhalts, der Gleichheit ihrer Tendenz und Bestimmung, bei. Man hat hier einen Plan, der da und dort in engen Grenzen sich bewegt (er ist z. B. in der 5. und 10. Dekade nicht zu verkennen) zu einem geschlossenen System aufgebauscht, ganz wie man jüngstens das Versmaß der hebr. Dichtung dadurch gefunden hat, daß man die regelmäßige Aussprache beinahe zur ausnahmsweisen machte. Dieß ist S. 15. entschieden verworfen. Von messianischen Psalmen ist S. 16 ff. der Einleitung geredet. Daß es solche giebt, ist gegen die Negation unschwer aufrecht zu halten. Weniger leicht

ist die Gränze zwischen unmittelbar und ausschließlich und zwischen typisch-messianischen Liedern zu bestimmen. Das Autoritäre soll hier einer loyalen Untersuchung den Platz räumen. Direkte messianische Fassung findet auch Verfasser nur in 6 Ps. (2. 15. 21. 44. 71. 109 nach Zählung der Vulg.). Auch für diese wird sie nicht in ihrem ganzen Umfang festgehalten werden können. Ebensowenig für die typisch-messianischen. Ps. 68. soll ein solcher sein wegen V. 22: sie gaben Galle mir zu essen u. s. w. Es folgen jedoch so überaus schwere Fluchworte, daß sie wenigstens unmöglich sich mit dem Typus dessen reimen, der bei Galle und Essig sein „Vater vergieb ihnen" gerufen hat. Freie Anwendung selbst solcher Psalmworte liegt hier doch überaus nahe. Damit tritt man der freien Verwendung der Psalmen in Liturgie und Cultus der Kirche natürlich nicht entgegen, bewundert vielmehr den überaus feinen und sicheren Takt, mit dem es geschehen ist. Verfasser sagt S. 19: „Wie die Apostel, so können auch andere gotterleuchtete Männer solche tiefere Beziehungen im alten Testament erschauen, nur haben wir bezüglich ihrer Unfehlbarkeit keine Garantie". Nicht nur dieß, sondern er weiß selbst auch genau, wie viel gotterleuchtete Männer exegetisch gestrauchelt haben.

Es soll (S. 29. im Abschn. über leitende Grundsätze für die liturgisch-mystische Deutung der Psalmen) bei jeder solchen Deutung und Beziehung der Psalmen vom Literalsinn ausgegangen und soll die Deutung so gestellt werden, daß womöglich der ganze Psalm, ohne Künstelei und ohne den Worten Gewalt anzuthun, auf die geradige liturgische Feier sich anwenden läßt." Dies möchte schwierig in der Ausführung sein, und

wenn aus „wo möglich" wäre „unmöglich" verdruckt worden, so hätten wir den Lapsus kaum gemerkt, um so weniger, als der erste Grundsatz (S. 27) lautet: „Nimm die Psalmen in der Liturgie stets in spezifisch-christlichem, näher spezifisch-kirchlichem Sinn, der ein sensus foecundus ist." Allerdings, aber gerade diese Fötation drängt dem Literalsinn nahezu allen Raum ab. Doch bescheidet man sich gern dieses Gebietes, wo auch etwas irrationale Kräfte walten dürfen.

Die Noten sind im Ganzen mit musterhafter Kürze und scharfem wie liebevollem Eindringen in den oft so schwierigen Sinn gefertigt. Verfasser bewegte sich hier auf schlüpfrigem Terrain, das er indeß fast vollständig auskannte. Daß er oft die barbaries des lateinischen Textes, der ja eine mittelbare Uebersetzung ist, sehr glimpflich beurtheilte und noch zu irgend einem acceptabelen Sinn zu pressen sich redlich mühte, ist, wie die Dinge hier nun einmal sind und bleiben, lobenswerth: das Psalmengebet kann nur gewinnen, wenn seinen oft änigmatisch scheinenden Ausdrücken und Sätzen Sinn und Zusammenhalt verliehen wird. Sind so Vulgata und deren Grundtext, die Septuaginta hinlänglich dem Plane der Arbeit gemäß, berücksichtigt, so geschieht dieß verhältnißmäßig weniger mit dem hebr. Text. Verfasser hat auch diesen allerdings nicht prinzipiell zu kurz gestellt, noch absichtlich stiefmütterlich behandelt, aber es war mit Plan und Anlage seiner Arbeit gegeben und, wollte er nicht die Grenzen derselben noch viel weiter ziehen, von ihnen unabtrennbar, daß der hebr. Text und seine Berücksichtigung in etwa die darob erwachsenen Kosten zu tragen hatte. Man erkennt, wie der Autor auch dieser Seite seiner

Arbeit gerecht zu werden beflissen ist und die Abweichungen der beiden genannten Uebersetzungen vom Hebr. gewissenhaft angemerkt hat, gewöhnlich auch die wahrscheinliche Entstehung derselben; aber es wird unterlassen, das oft ebenfalls Vieldeutige des hebr. Ausdrucks zu erörtern und nach Möglichkeit wissenschaftlich festzustellen, was wenigstens in wichtigen Fällen versucht werden konnte. Daß nach dieser Seite hin etwas mehr geschehen und der Urtext an sich wie im Verhältniß zu Vulg. und Sept. häufig mehr ins Licht gerückt werden sollte, erlaube ich mir, noch an einigen Beispielen, wie sie sich allenthalben bieten, zu verdeutlichen. Ps. 72 (hbr. 73) ist V. 4: non est respectus morti eorum nach den sehr verschiedenen Möglichkeiten der in sich doch kaum möglichen Uebersetzung erläutert, und erst am Ende wie zufällig sind die Spt. hiefür berührt, statt von ihnen als der Grundlage auszugehn; das Hbr. wird zu leicht genommen. Auch im 2. Hlbv.: et firmamentum in plaga eorum, war das Griech. und Hebr. mehr zu berühren, welches mit „fett ist ihr Wanst" richtiger als mit „fett ist ihre Kraft" übersetzt sein dürfte. V. 6 ist im Hebr. wohl an kein Prachtgewand gedacht: Vergleichspunkt ist nur das völlige Bedecken, denn auch im 1. Hlbv. ist das Verb Denomin. nicht von anak, Halsgeschmeide, sondern von onek Naken: den Hals umgeben, bedecken. Ferner verlangt der Parall.: es bedeckte sie als Gewand der Frevel, so daß das Subj. ohne Suffix und lamo zum Verb zu ziehen ist, das = Deckung schaffen, ganz wie V. 18 שית construirt wird. V. 7 ist sicher nicht gesagt, daß im Fett (prodiit ex adipe) ihre Ungerechtigkeit die Quelle habe, sondern daß sie aus verstocktem

Herzen komme, was Fett öfters bedeutet und der 2. Hlbv., wo Herz selbst steht, empfiehlt. Denn was weiter gesagt wird, daß wie aus dem Fett des Menschen stets Schweiß drängt und treibt, so aus Ueppigkeit die Ungerechtigkeit gleichsam ausschwitzt, ist weder ein geschmackvolles Bild, noch paßt es zum 2. Hlbv., der ganz ähnlich sagt: es wallen über die Gebilde des (verstockten) H e r z e n s, und ist zu weit hergeholt. V. 8. ist nach dem Aram. und Syr. für muk in hiph. „höhnen" festzuhalten, und die Grundbed. nicht flechten, planen, sondern fließen, geifern. Neben in excelso (in ihrem Hochmuth) war das schönere Hebr.: hoch wie vom Himmel herab, zu erwähnen. V. 9 ist die gegebene Erklärung fraglich. Der deutliche Gegensatz besagt nur, daß sie über alles im Himmel und auf Erden ihr Maul laufen lassen, nicht aber, daß sie es an Stelle des göttlichen Mundes setzen. V. 10. halten wir im masorethischen Text für richtig, und kann über den einfachen Sinn kein Zweifel sein, wenn man auch wie so oft viel an den Worten gekünstelt hat; daher möchte die (auch sonst etwas häufig wiederkehrende) Bemerkung, daß die Exegeten in Deutung des masor. Textes weit auseiandergehen, hier nicht völlig zutreffen. Eine Menge Erklärungsversuche sind doch durch bessere Erkenntnißmittel und richtigeren Geschmack ein für allmal abgethan und gerichtet. V. 11 f. passen nur als Rede des Sängers, nicht des verleiteten Volkes; hier war zu in saeculo (in dieser Welt) zu bemerken, daß olam in dieser Bedeutung erst im nachbiblischen Hebr. vorkommt, daß Hebr. also „e w i g sicher, ruhig" heißt. Zu V. 13, wie übrigens schon zu 25, 6 wäre nachzutragen, daß das Hebr. heißt: zur (Bezeugung der)

Unschuld die Hände rein waschen (somit genau nicht: inter innocentes), eine ursprünglich symbolische Erklärung der Unschuld an einer sündhaften Handlung, später auch gebraucht zur Bezeichnung eines dauernd guten Handelns und einer dadurch erlangten ethischen Beschaffenheit. V. 19 (propter iniquitatem suam) kann das Hebr. heißen: durch schreckliche Begegnisse, oder urplötzlich. Das Latein. ist gegen Parallelismus und Wortbedeutung. Ersterer spricht auch gegen das ungereimte: in civitate V. 20, was vielleicht doch, wo die Sache zu arg wird, schonend zu berühren wäre. V. 21 ist nicht nur dem Hebr. entsprechender, sondern geradezu Vordersatz, und zu inflammatum est zu bemerken, daß es hebr. heißt: verbittert war mein Herz, eigentlich versauert. V. 22 zu notiren, daß Vulg. unpassend den 2. Hlbv. zu 23 gezogen und den 2. des 23. V. zum 24. V. In V. 24 ist achar zweifellos adverb: al, nicht Präpos., als was es Vulg. (cum gloria) ansieht, etwa: hinter der Herrlichkeit her, als ihren pedissequus wird Gott mich aufnehmen! V. 25. zu betonen, daß das Hebr. einzig richtig hat: und neben dir hab ich kein Gefallen mehr an der Erde, was Vulg. durch unrichtige Frage und Uebersetzung: a te quid volui super terram verwischt. Ps. 83 ist gewiß richtig in die Zeit der Absalomischen Empörung gesetzt, aber damit noch nicht „aus Davids Seele heraus" gedichtet. Warum soll ihn der Korachite nicht aus und für sich gebetet haben? Im Dichten und Beten brauchte der königliche Begründer des religiösen Liedes keines andern, der es „in seinem Namen und seiner Seele heraus" besorgte. Andererseits sind die Korachitenlieder so originale Herzensergüsse hohen Gedanken- und Redenganges, daß

Imaginirung in eine fremde Seele hinein ihren Verfassern nicht nöthig noch ersprießlich war. Anders stellt sich die Sache bei David als Verfasser nennenden Pss., die, *wenn sie spätern* Ursprungs sein sollten, als aus dem Geist des für das religiöse Lied längst mustergiltigen Königs gedichtet angesehen werden könnten. (Aus der Fürbitte für den König folgt vollends anderwärts nicht, daß der König selbst ein solches Lied gedichtet habe, eher das Gegentheil, denn mit den Hengstenbergischen Gebetsformularien *für den König* (Ps. 20, 21 u. a.), die David gemacht haben soll, hat es seine eigene Bewandtniß). Man läßt aber auch das Deuteronom aus der Seele des Moses herausgeschrieben sein, was Verf. schwerlich billigt. Zu V. 2. könnte gesagt sein, daß das Hebr. ausdrucksvoll den 1. V. monostichisch hat, Vulg. dagegen durch Zuscheidung der 1. Hälfte von V. 3 zu V. 2 die 2. Hälfte von V. 3 isolirt und das Zusammengehörige zerreißt, während sie den Monostich verbindet. In V. 4 machen der an sich gefälligen bildlichen Bezeichnung des Dichters durch Sperling und Schwalbe die Ausmalung des Bildes, die dann überflüssig und störend ist, das vergangene Tempus, der Mangel jedes näheren Hinweises auf symbolische Bedeutung der Worte und גם, welches einen ausdrücklichen oder einen zu subintelligirenden Uebergang zu etwas höherem postulirt, große Schwierigkeiten. Der Vers ist wohl lückenhaft. Vulg. hat wieder den 2. Hlbv. von V. 7 zu 8 gezogen. V. 6 f. sind in Sept. u. Vulg. im Ganzen monströs. Das Bakathal im hebr. Text ist doch nicht ohne Weiteres als wirkliches Thal zu fassen: die symbolische Bedeutung, in Vulg. durch vallis lacrymarum gegeben, genügt. —

Ps. 89, 2 steht tebel in keinem Gegensatz zum Meer, sondern ist einfach dichterisches Synonym zu ארץ; Sprüchw. 8, 31 stehen beide eng verbunden, und es ist durch den Appositionsgenitiv jener Gegensatz ebenfalls ausgeschlossen. V. 3 heißt es hebr. wohl nicht: Kehrt in Staub zurück, wegen des sehr nachdrucksvollen „Du sprachest", nach welchem die Tautologie sich schlecht ausnimmt, somit: Kommet wieder, von den abgehenden und neu antretenden Generationen. Nicht über die Vergänglichkeit des Menschen, sondern in und über dem Wechsel des Gehens und Kommens wird die Ewigkeit Gottes betont, wie Koh. 1, 4 (ein Geschlecht geht und eines kehrt wieder, die Erde aber bleibt bestehn) die der Erde. V. 4 ist quae praeteriit, wenn man es als dem Hebr. entsprechend nimmt, lästige Tautologie zu hesterna dies, entspricht auch nicht dem hebr. impf., daher entweder: in seinem Hinschwinden, oder das Jahrtausend ist Subjekt. V. 5. ist kaum dunkel, wenn man Schlaf für Todesschlaf nimmt; dagegen sind Sept. und Vulg. ziemlich platt. V. 7—9 wären praett. zu setzen, welche auch Vulg. richtig hat. 9 f. ist deren Uebertragung wieder arg, doch könnte bemerkt werden, daß das si autem in potentatibus dem Hebr. entspricht und besser ist als Luth.: wenn es hoch kommt. V. 12 (hebr. 11) ist nicht von Furcht schlechtweg, sondern von Gottesfurcht Rede, hebr. ensprechend der Furcht vor Dir. — Zu Ps. 93 ist bemerkt, daß er auf eine der vielen schlimmen Lagen Israels während der Königszeit passe. Dieß genügte vollauf, und es durfte nicht, weil Sept. ihn David zuschreibt, in der Note folgen: David, wenn man ihn als Verfasser festhalte, habe den Psalm nicht mit Bezug auf gegen-

wärtige Verhältnisse und eigene traurige Erfahrungen gedichtet, sondern als Gemeindelied für künftige Calamitäten. Damit kann man freilich vieles beweisen, wenn die Prämisse richtig ist, aber wir glauben für David schlechterdings nicht an solche mechanische Psalmenfabrikation, eine Art Zukunftsdichtung, welche an die Schubfächer jenes Pastors erinnert, in denen er verschiedene Sorten Trauerreden auf Lager hatte die er nach Bedürfniß und Begehr abließ. Solchen Liedern raubt man damit ihre psychologische und zeitgeschichtliche Fundamentirung und macht sie zu Schemen einer unwahren Empfindung. V. 10 (qui corripit gentes, non arguet?) dürfte unbedenklich die an erster Stelle gegebene Erklärung, die auf einem Schluß a majori ad minus beruht, der andern geopfert werden, da יסר cal, im Sinn von unterweisen, belehren durch sein piël und sein Nomen gesichert ist, sowie durch den 2. Hbv., der jenes Particip erläutert: Der die Leute unterweist, sollte (sie) nicht züchtigen dürfen, er der die Menschen lehret? Der Gegensatz zwischen Völker und Israel ist gar nicht vorhanden und die Ergänzung des letztern als Hauptbegriffs äußerst hart. Es ist durchweg dasselbe Objekt, deßhalb konnte es, zweimal gesetzt, einmal fehlen. V. 13 wird die Beruhigung vor den Tagen des Bösen (hebr.) doch die äußere sein, denn es folgt: bis dem Frevler die Grube gegraben wird; die Präposition dient eher der Erläuterung, als der Zweckangabe. Die innere Beruhigung folgt V. 19. — Für Ps. 102. kann gut mit Verfasser angenommen werden, daß er von David gleich anfänglich für den Gottesdienst bestimmt wurde. Es ist ein Danklied, gegründet auf persönlichen und nationalen Erfahrungen. Hier ist V. 1 in omnia

quae intra me sunt keinerlei Gegensatz zu bloßem Lippenlob angezeigt, viemehr ein solcher durch omnia ausgeschlossen, das den 2. Hlbv. zu einer ergänzenden und erläuternden, nicht aber antithetischen Parallele macht. V. 5: Baken als Grundbedingung von adi (32, 9) ist zweifelhaft. Die sichere Bed. dieses Wortes ist nur Schmuck; daher dieß auch hier anzunehmen in allgemeiner Bed. von Ausrüstung, Bedarf, oder nach Targ. und dem Parall.: Alter, Jugendzeit als Schmuck des Menschen. Zu Ps. 103, 15 f. ist der alte Irrthum beibehalten, daß das Hebr. besage: Wein macht das Antlitz glänzender als Oel. So wenig wie V. 14 kann hier ein Zweifel über das Subjekt des Infinitivsatzes sein. „Wein erfreut das Herz, Brot stützt dasselbe." Im mittlern der drei Satzglieder ist vom Oel die Rede. Es ist sofort klar, daß damit das dritte Hauptprodukt des Landes genannt wird, aber nicht um es gegen den Wein herabzusetzen, dem auch nicht hyperbolisch die Wirkung zugelegt werden kann, das Gesicht glänzender zu machen als Oel. Somit: Während Wein und Brot das Herz des Menschen (beim Mahle) erfreut und kräftigt, macht Gott sein Antlitz glänzen durch Oel (der Salbung und in den Speisen). Der Infin. ist freie conj. periphr.

Den vorgebrachten Einzelheiten legen wir selbst verschiedenes Gewicht, größeres und hinwieder geringeres bei, und glauben auch beinah, daß ein Theil der Leser des Commentars eine größere Beschränkung, nicht Erweiterung des Gebrauchs des Urtextes wünscht. Daran aber liegt es nicht. Verfasser hat selbst durchaus die richtigere Ansicht von Werth und Bedeutung des masor. Textes und hat sich immer mehr bemüht, denselben zur Geltung

zu bringen. Er wird den Wunsch, daß dieß da und dort noch mehr geschehen möge, und den versuchten Nachweis, wie es etwa geschehen könnte, vielleicht nicht ganz unberechtigt finden. Zum Schluß können wir die entschieden lobenswerthen Eigenschaften des Commentars nur nochmals nach bester Ueberzeugung hervorheben.

Himpel.

2.

Arabische Uebersetzung und Erklärung des XXII. Psalms von R. Jephet B. Ali Ha-Baßri. Nach Handschriften veröffentlicht und ins Deutsche übersetzt von Professor **Theodor Hofmann**. Tübingen, L. F. Fues 1880. (Programm des Gymnasiums in Ehingen a. d. D.)

Der reiche Schatz morgenländischer Handschriften auf der Pariser Nation.Bibliothek gab H. Hofmann Anlaß, sich mit (der arabischen Psalmenübersetzung und) einem arabisch geschriebenen Commentar zu den Psalmen aus dem 10. Jahrhundert eingehend zu beschäftigen. Mittelbarer arabischer Psalmenversionen, nach der Septuag. oder der Vulg. gearbeitet, besitzen wir eine ziemliche Anzahl, edirte und handschriftliche; sie sind aber für Exegese und Kritik so gut wie werthlos. Anders verhält es sich mit Version und Commentar, von welchen uns hier ein Spezimen geboten wird. Schon vor vier Dezennien hatte der sel. Haneberg, nach einer Münchner Handschrift aus der nach dem masor. Text gefertigten Psalmenversion des ägyptischen Juden R. Saadia Gaon, des angesehensten Vertreters des rabbanitischen (orthodox traditionsgläubigen) Judenthums in der ersten Hälfte des 10.

Jahrhunderts den 68. Psalm mit Erläuterungen veröffentlicht und Gelegenheit geboten, die philologisch geschultere Schrifterklärung eines mit muhammedanischer Literatur vertrauten sehr gebildeten Juden und Vorstehers einer hohen Schule am Euphrat besser kennen zu lernen, der Streben nach Aufklärung und Eruirung des Literalsinns der Schrift mit orthodoxer Haltung zu verbinden wußte. Die Uebersetzung, von der uns durch die sachverständige Sorgfalt H. Hofmanns eine Probe vorliegt, ist kaum ein halbes Jahrhundert jünger und hat einen kaum minder bedeutenden Vertreter des karäischen Judenthums, einer etwas puritanisch gefärbten Repristination des Sadduzäismus, zum Urheber. Schroff traten die beiden Richtungen, die Gaonim und Karaïm, bei schon ziemlich reich entwickeltem Geistesleben, in jenem frühen Jahrhunderte vom Euphrat bis Palästina und längs der nordafrikanischen Küste gegen einander auf und wechselten hitzige Streitschriften in Menge über Schrift allein oder Schrift und Tradition. Während dieses intensiven Kampfes innerhalb des Judenthums fanden die Streiter noch Zeit, in ausführlichen Bibelcommentarien gegen moslimische Religion und Herschaft, die sie unwillig trugen, aufzutreten. Diesen Schlages ist obgenanntes Haupt des Karäerthums und sein größter Exeget, „der große Gelehrte" (el Muallim el kabir) Japhet B. Ali Halevi Baßri, der als Bekämpfer des Rabbanismus und Saadia's in den Fußtapfen von Vater und Großvater wandelte. Er commentirte aber auch die meisten Bücher des alten Testamentes und lieferte die genannte arabische Psalmenversion mit Commentar. In beiden strebt er, meist gewissenhaft dem hebr. Original folgend nach Deut-

lichkeit, vertritt den Wortsinn und sucht mit Hilfe von Grammatik und Syntaxe das einzelne Satzglied in sich und seinem Zusammenhang mit der Umgebung zu erklären. Eine verständige Art redlicher Arbeit geht durch das Ganze bei diesem jüdischen Theologen des Morgenlandes, während in der Folgezeit im Abendland das alte Testament in ein Meer von Allegorien untergetaucht wurde. — Die hebr. vocallose Quadratschrift hat ihre Schwierigkeiten für Herausgeber und Leser, worüber schon Haneberg u. A. geseufzt haben, und mancher junge Arabist möchte dabei wohl des Dante'schen per me si va nell' eterno dolore und lasciate ogni speranza voi ch'entrate gedenken. Aber auch sein Anziehendes hat es, die reiche, schöne und so volltönende Sprache in dem etwas knapp einschnürenden fremden Gewand wieder zu erkennen. Man kann sich denken, daß ein unter dem Druck des moslimischen Fanatismus seufzender, kaum minder fanatischer Jude sich über den gelungenen Zwang, den er dem arabischen Idiom durch Ueberwerfen seines eignen, nationalen Schriftgewandes anthat, ordentlich freute. Nur Weniges ist bei der peniblen Arbeit übersehen, wie S. 8. V. 7. ein ה statt ח, ו statt י wie noch öfter, und auch umgekehrt, V. 8 ein ד st. ר gesetzt, S. 10 V. 18 ein samech statt mem, und Aehnliches. Die Uebersetzung ist verständnißvoll, getreu und fließend. S. 15. V. 7. wäre wohl gemäßer: man darf sich seiner nicht rühmen, statt er darf sich nicht rühmen; S. 16 zu V. 11 etwa genauer: — wodurch mein Verlangen n. d. M. entsteht, denn Gott legte hinein den Trieb; V. 20 S. 18 steht „und zu berauben" nicht im arabischen Text.

Himpel.

3.

Winfrid-Bonifacius. Aus dem literarischen Nachlasse von Dr. **Fr. J. von Buß**, großherzogl. badischem Hofrath u. s. w. herausgegeben von Dr. **Rudolph Ritter von Scherer**, k. k. o. Universitätsprofessor und fürstbischöfl. w. Consistorialrath. Graz, Styria 1880. VIII. und 396 S. 8.

Es ist eine eigene Sache mit den hinterlassenen literarischen Arbeiten. Sie liegen meistens in einer Gestalt vor, daß sie erst durch eine bald größere bald kleinere Nachhilfe durch eine zweite Hand sich das Recht zum öffentlichen Auftreten erwerben. Das vorliegende Werk macht von dieser Regel keine Ausnahme und der Herausgeber hatte keine leichte Aufgabe. Da schon mehrere tüchtige Arbeiten über den gleichen Gegenstand vorlagen, so waren an die neue um so größere Anforderungen zu stellen, und man kann sagen, daß denselben im ganzen sehr wohl entsprochen wurde. Nur rührt der werthvollere Theil der Arbeit nicht von der ersten, sondern von der zweiten Hand her, und ich hätte es daher lieber gesehen, wenn letztere allein und unabhängig von dem ihr anvertrauten Nachlaß die Monographie ausgearbeitet hätte. Die Arbeit hätte dann einen weiteren Vorzug, einen einheitlichen Charakter erhalten; die Wissenschaft hätte eine größere Bereicherung erfahren und deren Interessen sollten bei Publicationen in erster Linie maßgebend sein. Der literarische Nachlaß des Hofraths v. Buß wäre dann allerdings weniger vollständig zur Verwerthung gekommen. Allein es besteht ja keine Vorschrift, alles zu veröffentlichen, was ein Gelehrter in seinen Papieren hinterläßt, und im allgemeinen dürfte dem Rufe desselben besser ge-

dient sein, wenn man mit einer gewissen Zurückhaltung verfährt, als wenn man zu freigebig ist. Der Ruf eines Schriftstellers beruht mehr auf der Güte als der Masse der Publicationen.

Funk.

4.

Johannes von Damaskus. Eine patristische Monographie von Dr. **Joseph Langen**, ordentl. Professor der kath. Theologie an der Universität Bonn. Gotha. F. A. Perthes 1879. VIII. u. 311. S. 8. Pr. 5 Mk. 60 Pf.

Johannes von Damaskus ist der letzte große Kirchenlehrer des Orientes und die Zeit, in die sein Leben fiel, ermöglichte es ihm zugleich, auf die Folgezeit einen Einfluß auszuüben, wie keiner seiner Vorgänger. Die Lehrentwicklung, die im Anfang des vierten Jahrhunderts begonnen hatte, hatte ihren Abschluß erreicht, und die Grunddogmen des Christenthums waren durch die allgemeinen Synoden bereits festgestellt. Ein Gelehrter hatte demgemäß zunächst nur zu reproduciren und in systematische Form zu bringen, was die älteren Lehrer und die Concilien überliefert und definirt hatten, und wenn ihm dieses gelang, so konnte sein Werk sich Jahrhunderte behaupten. Johannes von Damaskus vollbrachte eine solche Arbeit in seiner „Quelle der Erkenntniß" und wurde so der einflußreichste Dogmatiker der griechischen Kirche. Bei dem Conservatismus derselben blieb sein Werk im wesentlichen sogar bis zur Gegenwart maßgebend.

Seine Bedeutung erstreckt sich aber auch auf die abendländische Kirche, da zu seiner Zeit der Orient und

der Occident noch kirchlich geinigt waren, und dieser Umstand fiel bei Abfassung der vorstehenden Schrift ins Gewicht. „Bei den Versuchen zur Wiedervereinigung der beiden getrennten Kirchenhälften richteten sich die Blicke aller Wohlmeinenden naturgemäß auf ihn. Unter diesem Gesichtspunkt schien es nicht unangemessen, der Darstellung seiner Lehre einen Vergleich derselben mit der gegenwärtigen morgenländischen und abendländischen Dogmatik folgen zu lassen." Dieser interessante Vergleich bildet den Inhalt des 4. Abschnittes (S. 268—309) und die hier zur Sprache kommenden Punkte sind die Glaubensquellen, der biblische Kanon, die Lehre vom Ausgang des hl. Geistes, die Mariologie und Christologie, die Lehre von Gnade und Freiheit, vom Glauben und den guten Werken, von der Kirche und von den Sacramenten, die Bilder- und die Heiligenverehrung und Aehnliches. Im dritten Abschnitt (S. 34—267) wird die Lehre des Damasceners und zwar in der Weise dargestellt, daß der wesentliche Inhalt seiner einzelnen Schriften mitgetheilt wird und hauptsächlich bei dem Hauptwerk und den Reden über die Bilder erläuternde Bemerkungen beigefügt werden. Der erste Abschnitt handelt von den Lebensverhältnissen des Kirchenvaters, der zweite von der Ueberlieferung seiner Schriften. Die gründliche Abhandlung verdient alle Anerkennung. Funk.

5.

Die geheimen Gesellschaften in Spanien und ihre Stellung zu Kirche und Staat von ihrem Eindringen in das Königreich bis zum Tode Ferdinand's VII von

Dr. **Heinrich Brück**, Prof. d. Theol. am bischöfl. Sem. zu Mainz. Mainz, Kirchheim 1881. XII. u. 328 S. 8.

Nächst der Geschichte Frankreichs bietet die Spaniens unter den europäischen Staaten in diesem Jahrhundert, die letzten Dezennien ausgenommen, die größten Wechselfälle dar. Mit dem Sturz Napoleon's gelangte Ferdinand VII wieder zur Herrschaft. Derselbe war aber den bestehenden schwierigen Verhältnissen nicht gewachsen. Es ist ihm zwar nicht zu verargen, daß er sofort nach der Rückkehr in sein Königreich die Constitution v. J. 1812 aufhob; denn sie räumte den Cortes eine Bedeutung ein, bei der ein monarchischer Staat kaum bestehen kann. Aber es war ein Fehler, daß er glaubte, ohne irgend eine Constitution regieren zu können; denn wenn je eine absolute Regierung in Spanien damals auch noch nicht schlechthin ein Ding der Unmöglichkeit war, so war er jedenfalls der Mann nicht, der sie zu führen verstanden hätte. Die Folge hat dieses klar bewiesen. Es bildeten sich alsbald Verschwörungen und Aufstände gegen den Absolutismus und wenn sie anfangs mißlangen, so wurde 1820 schließlich ein Erfolg erzielt und Ferdinand zur Annahme der Constitution v. J. 1812 gezwungen. Damit war aber seine königliche Stellung vernichtet, die Herrschaft ruhte nicht mehr in seinen, sondern in den Händen derjenigen, die ihm die ihm verhaßte Verfassung aufgenöthigt hatten, und er mußte den Wechsel bitter erfahren. Ebenso und noch mehr litt die Kirche, indem die neue Regierung in ähnlicher Weise gegen sie vorging wie die französische Revolution in ihren ersten Jahren. Vielleicht wäre es jenseits der Pyrenäen auch

ganz ebensoweit gekommen wie diesseits, hätte nicht der Fürstencongreß in Verona im Herbst 1822, die Wiederherstellung der königlichen Macht in Spanien beschlossen und Frankreich den Beschluß 1823 ausgeführt. Doch war auch jetzt die Ruhe noch keine vollständige. Auch die nächste Zeit zeigt wiederholte Empörungen und noch Schlimmeres sollte die pyrenäische Halbinsel zwar nicht mehr zu Lebzeiten Ferdinand's, aber doch durch dessen Schuld erfahren, durch die Aufhebung des seit mehr als einem Jahrhundert bestehenden salischen Erbfolgegesetzes, die seinen Bruder Don Carlos vom Throne ausschloß und sofort einen siebenjährigen Bürgerkrieg erzeugte.

Die vorstehende Schrift enthält die Geschichte Spaniens in der Zeit Ferdinand's VII mit besonderer Hervorhebung des großen Einflusses, den die geheimen Gesellschaften an den erfolgten Wirren hatten. Die Arbeit beruht auf umfassenden Studien, die Darstellung ist lichtvoll, das Urtheil besonnen. Wenn ich etwas vermißte, so ist es hauptsächlich, daß die Fehler der Regierung Ferdinand's zwar nicht übergangen, aber, wie mir scheint, nicht ganz nach Gebühr betont wurden. Denn so schlecht zum größten Theil auch die Elemente waren, die gegen ihn conspirirten, so trägt er an dem erfolgten Umsturz doch selbst einen beträchtlichen Theil von Schuld. Der aufmerksame Leser vermag diesen Mangel indessen leicht zu ergänzen, da der Verfasser das thatsächliche Material sehr ausführlich mittheilt. Die Schrift verdient daher angelegentlich empfohlen zu werden.

Funk.

6.

Dissertationes selectae in **Historiam ecclesiasticam** auctore **Bernardo Jungmann,** Eccles. cathedr. Brugens. Canon. hon., Philos. et S. Theolog. Doct., ac Profess. Hist. eccl. et Patrol. in Universitate cath. Louvaniensi Tomus I. Ratisbonae, Pustet 1880. 460 p. 8.

Diese kirchengeschichtlichen Dissertationen sind nach dem Vorwort des Verfassers hauptsächlich für diejenigen Studirenden der Universität Löwen bestimmt, die auf dem Gebiete der Theologie oder des canonischen Rechtes nach Erwerbung höherer Kenntnisse trachten. Es sind ihrer im vorliegenden ersten Band fünf, bezw. sechs, wenn man auch die Dissertatio praevia rechnet, in der großentheils im Anschluß an die einschlägige Arbeit des Herrn Bischofs von Hefele im Freib. Kirchenlexikon ein geschichtlicher Ueberblick über die Kirchenhistoriographie gegeben wird. Die erste Dissertation (S. 28—107) ist der Petrusfrage gewidmet, die zweite (108—172) handelt von den Päpsten des ersten und zweiten Jahrhunderts und dem Osterfeierstreit, die dritte (173—262) von der Philosophumenenfrage, die vierte (263—357) von den Thaten und Lehren Cyprians und von den gleichzeitigen Päpsten, die fünfte (358—453) von dem Ursprung des Arianismus und dem Concil von Nicäa. Der Inhalt trifft demgemäß, von der letzten Dissertation abgesehen, fast ganz mit dem der Dissertationes selectae in primam aetatem Histor. eccles. de Smedt's (1876) zusammen. Die Behandlung ist aber eine selbständige. Der Verfasser hat sich bereits durch eine Reihe von Tractaten auf dem Felde der Dogmatik bekannt gemacht. Nunmehr will er auch auf dem Gebiete literarisch thätig sein,

das er als Lehrer zu vertreten hat, und das Werk, von dem einstweilen der erste Band erschienen ist, soll nach Ankündigung der Verlagshandlung 5 bis 6 Bände umfassen. Ich stehe nicht an der Gelehrsamkeit des Verfassers meine Anerkennung zu zollen. Er zeigt sich mit der deutschen, französischen, englischen und italienischen Literatur wohl vertraut, und schöpft überall aus den Quellen selbst. Besonders freute mich die Wahrnehmung, daß er die Anmerkung in meinen Patres apost. S. 69 trotz ihrer Kürze recht zu würdigen verstand. Das Verdienst, von den *Δαναΐδες καὶ Δίρκαι* in I Clem. 6, 2 eine annehmbare Erklärung gegeben zu haben, gebührt in der That, wie dort bemerkt ist, dem seligen Aberle. Er ist der Vir quidam doctus der vierten Auflage, und die Interpretation machte von hier aus die Runde durch die ganze gelehrte Welt, ohne daß der Name ihres Autors bekannt war. Die Schrift verdient daher aufs beste empfohlen zu werden.

Indem ich ihr diese Anerkennung im allgemeinen zu Theil werden lasse, kann ich freilich nicht verschweigen, daß ich nicht mit allen einzelnen Anschauungen des Verfassers einverstanden bin. Ueber mehrere Punkte ist meine Ansicht bereits bekannt und ich brauche sie deßhalb jetzt nicht aufs neue hervorzuheben. Dagegen mögen mir im Interesse der in Aussicht stehenden weiteren Bände folgende Bemerkungen zu gut gehalten werden.

Der Titel des Werkes hätte in der Ausführung strenger berücksichtigt oder selbst anders gestellt werden sollen. Der chronologische Anhang S. 93 ff. steht wenigstens in seiner Ausdehnung in sehr losem Zusammenhang mit der Petrusfrage, und ähnlich enthält der zweite

Abschnitt manches, was man in einer Dissertation über die römischen Bischöfe der zwei ersten Jahrhunderte schwerlich suchen würde. Sodann hätten die Literaturangaben in einem auf sechs Bände angelegten Werke etwas reichlicher ausfallen dürfen. So vermißte ich in der Einleitungsdissertation die Titel und Daten der zur Sprache gebrachten Werke. Bei der Anführung des Hadrian'schen Rescriptes an M. Fundanus war nicht bloß zu bemerken: Controvertitur tamen de authentia hujus edicti, sondern es waren die wichtigsten Arbeiten anzugeben, in denen die Echtheit bestritten, bezw. vertheidigt wird, und ähnlich waren S. 125 bezüglich der Controverse über das Verhältniß des Papstes Clemens zu dem Consul Clemens, bezw. über die religiöse Stellung des letzteren wenigstens einige kurze Angaben zu machen. Sowohl der Umfang als der Charakter des Werkes dürfte dieses erheischen. Andererseits hätte ich statt der vielen und langen Citate aus den Quellenschriften, wie sie insbesondere in der zweiten und vierten Dissertation vorliegen, lieber das kurz aufgehoben gesehen, was unmittelbar zur Sache gehört. Denn so macht das Buch in einigen Partien wenigstens fast mehr den Eindruck einer Materialiensammlung als den einer wissenschaftlichen Verarbeitung des Stoffes. Endlich ist die Darstellung der quartodecimanischen Osterfeier S. 156, wie der Verfasser aus den neuesten Arbeiten über den Gegenstand sehen kann, nicht richtig, und bezüglich des Anfangs des Ketzertaufstreits hätten die neuerdings von Peters hervorgehobenen Momente eine eingehendere Beachtung verdient (S. 322).

Funk.

7.

1. Der **Codex Teplensis** enthaltend „die Schrift des newen Gezeuges". Aelteste deutsche Handschrift, welche den im 15. Jahrhundert gedruckten Bibeln zu Grunde gelegen. Erster Theil. Die 4 hl. Evangelien. München. 1881. Literarisches Institut von Dr. M. Huttler. Mk. 6.
2. Novum Testamentum vulgatae editionis. Das Neue Testament nach der deutschen Uebersetzung des Codex Teplensis. 1. Das **Evangelium nach St. Matthäus.** Augsburg-München. M. Huttler. 1880. Mk. 2.
3. **Die Summa der hl. Schrift.** Ein Zeugniß aus dem Zeitalter der Reformation für die Rechtfertigung aus dem Glauben. Her. von **K. Benrath**, Prof. an der Universität Bonn. Leipzig, 1880. Fernau. XL. und 175 S.
4. **Die hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes.** Aus der Vulgata übersetzt von **Dr. J. Fr. v. Allioli.** Volksausgabe, enthaltend den vom apost. Stuhle approbirten vollständigen Text mit Anmerkungen. Mit Approbation des hochw. Bischofs von New-York und des Ordinariats von Augsburg, Regensburg, New-York und Cincinnati. Fr. Pustet. Mk. 6.

1. Das ungemein thätige Institut von Huttler bietet uns mit der Publication des Codex Teplensis, von welchem das erste Drittheil vorliegt, eine sehr willkommene Gabe. Denn existiren auch mehrere handschriftliche Uebersetzungen des Neuen Testamentes (z. B. in Augsburg, Gotha, Leipzig, Wien, Stuttgart), so hat dieser Codex doch dadurch einen eigenthümlichen Werth, daß seine Uebersetzung der ersten und damit zugleich allen vor Luther gedruckten deutschen Bibeln zu Grunde gelegen ist. Wie das so gekommen, ist zur Stunde noch ungewiß, aber der Heraus-

geber, Philipp Klimesch, Bibliothekar des Prämonstratenser-Stiftes Tepl, stellt die nicht unwahrscheinliche Hypothese auf, daß uns in diesem Codex nur eine Abschrift der Uebersetzung des Neuen Testamentes der berühmten in der Wiener Hof- und Staatsbibliothek bewahrten Kaiser Wenzelbibel erhalten sein dürfte, was bei dem Fehlen des Neuen Testamentes in dieser Handschrift den Werth und die Bedeutung unseres Codex um so mehr erhöhen würde. Da diese Veröffentlichung der erste Wiederabdruck einer vor Luther cursirenden Uebersetzung des ganzen Neuen Testamentes ist, so hat sie nicht blos für den Christen, welcher sich an der naiven und gemüthreichen alten deutschen Sprache ergetzen will, sondern besonders auch für die Männer der Wissenschaft, die Gelehrten der germanischen Literatur und Theologie, eine große Bedeutung. Die Abschrift ist diplomatisch genau und zum Verständniß ist unter dem Text eine nach der gedruckten deutschen Augsburger Bibel von 1477 sorgfältig gearbeitete Varianten-Sammlung beigegeben, welche zugleich die Stelle eines Wörterbuches vertreten kann. Druck und Ausstattung sind sehr schön. Daß die Uebersetzung nach der Vulgata gemacht worden ist, sieht man auf den ersten Blick. Die Aufeinanderfolge der einzelnen Schriften ist natürlich die der nicht revidirten Vulgata. Die Apostelgeschichte ist wie in dem decretum de recipiendis libris sacris hinter die Briefe und vor die Apokalypse gestellt. Auch ist der apokryphe Laodicenerbrief nach dem 2. Thessolonicherbrief eingeschaltet. Schon ein Fuldaer Codex der Vulgata aus dem J. 546 bringt denselben hinter dem Kolosserbrief und seit Gregor I wurde es üblich, 15 Briefe Pauli zu zählen und deßhalb

den Laodicenerbrief in die lateinische Bibel aufzunehmen.

2. Dr. Huttler beabsichtigt die deutsche Uebersetzung des obigen Codex in derselben Weise zu bearbeiten, wie sein Freund P. Denifle die deutschen Schriften von Suso behandelt hat und wie er diese Methode bei den alten Gebeten des beifällig aufgenommenen „Seelengärtleins" angewendet hat. Den Anfang bildet das im handlichen Taschenformat herausgegebene Matthäusevangelium. Der Uebersetzung ist der Vulgatatext nach der römischen Ausgabe von 1861 an die Seite gestellt. Der Herausgeber hat im Ausdruck, Satzbau und in der Wortstellung alles gelassen, was er immer stehen lassen konnte und nur da geändert, wo der Ausdruck für uns absolut unverständlich geworden ist oder wo unrichtig übersetzt war. Der kirchlichen Correctheit willen hat er außerdem Vers für Vers mit der autorisirten Uebersetzung von Allioli verglichen. Ich kann dieses anziehende Schriftchen allen empfehlen, welche nicht auf obigen Codex selbst zurückgehen wollen. Der anmuthige Schmelz der Uebersetzung ist im Ganzen gut erhalten. Manchmal greift man allerdings wieder mit Sehnsucht nach dem Codex zurück. Um nur ein Beispiel anzuführen hat H., was nicht zu tadeln ist, das öfter wiederkehrende ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου mit „Sohn des Menschen" übersetzt, aber wie lieblich klingt nicht „Sun der Maid" (Sohn der Jungfrau) im Codex!

3. Von der deutschen Bibel vor Luther werden wir mit der „Summa der hl. Schrift" mitten in dem reformatorischen Streit über die Rechtfertigung aus dem Glauben nach der hl. Schrift versetzt. Denn dieses kleine Schriftchen ist in holländischer, englischer, französischer

und italienischer Sprache erschienen und namentlich in Italien zu vielen Tausenden verbreitet worden, bis es der Inquisition gelang, dasselbe zu unterdrücken. Im Jahre 1877 erschien in Florenz ein Abdruck dieses »Sommario della sacra Scrittura«. Es stellte sich aber bald heraus, daß die Schrift ursprünglich nicht italienisch geschrieben, sondern aus dem Französischen übersetzt war. Neben dem französischen Texte existirt aber ein englischer, der nach dem holländischen Texte gefertigt wurde. Die Wahrscheinlichkeit, daß letzterer der Urtext war, wird durch innere Gründe gesteigert. Daher hält der Herausgeber die Frage nach der Herkunft für erledigt und die niederländische Redaktion als Original für sichergestellt. Die »Summa der godlyker Scrifturen« sei gegen die Mitte des Jahres 1523 zuerst und zwar wahrscheinlich in Leiden bei Severs erschienen und dann sofort ins Französische übersetzt und in Basel gedruckt worden. Unter Zugrundelegung der französischen Uebersetzung sei, vermuthlich zu Anfang der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts, eine italienische Uebersetzung angefertgt worden. 1529 erschien eine englische Uebersetzung. Als, freilich sehr unsichere, Conjectur stellt er die Ansicht auf, daß Heinrich Bommelius, aus Bommel an der Maas, der 1570 als Pfarrer in Duisburg starb, die Summa verfaßt habe.

Die Schrift selbst ist ruhig gehalten, geschrieben von einem Mann, „der nicht den Streit, sondern den Frieden liebt". Sie steht nicht streng auf dem Standpunkt der Augsburger Confession, wie schon das zweite Kapitel zeigt: Daß die Taufe nur ein Zeichen ist und was dasselbe besagt. Der Jakobusbrief wird ohne Bemerkung citirt. Im Uebrigen ist aber der einseitige reformatorische, be-

ziehungsweise lutherische Standpunkt stark ausgeprägt. Die Anhänger des alten Glaubens werden dargestellt, als ob sie nur einen theoretischen Glauben und von aller Liebe losgetrennte gute Werke hätten, durch welche sie Gott lästern und der Hölle anheim fallen. Alle guten Werke werden bei ihnen nach Analogie des Pharisäers erklärt. Die andern haben schon durch den Glauben die Gewißheit der Seligkeit, die Liebe mit ihren Werken der Nächstenliebe ist eine nothwendige Folge, aber nie kann damit etwas verdient werden. Jene Stellen, welche wie im Matthäusevangelium, im Jakobusbrief und bei Paulus das Himmelreich als Lohn darstellen, werden gar nicht berührt, während andererseits zwischen den Werken des (alten) Gesetzes und denen des Gerechtfertigten kein Unterschied gemacht wird. Wenn wirklich die katholischen Theologen jener Zeit dieser Beweisführung nicht erfolgreich entgegentreten konnten, wie der Her. bemerkt, so lag es jedenfalls nicht in der strengen Logik und guten Theologie dieser Schrift. Was wir aus dem Mittelalter über diesen Gegenstand haben genügt doch gewiß zur Vertheidigung. Heutzutage ist ja ohnehin so ziemlich allgemein zugegeben, daß die Construction der lutherischen Lehre nach einzelnen paulinischen Stellen eine große Einseitigkeit gewesen sei. Deßhalb wird der Jakobusbrief von der protestantischen Theologie wieder allgemein in seine Rechte eingesetzt.

4. Die Allioli'sche Bibelübersetzung ist nach ihren Vorzügen und Mängeln zu sehr bekannt, als daß wir diesem Abdruck eine weitere Besprechung zu widmen brauchten. Es genügt hier, auf ihn aufmerksam gemacht zu haben. Der Druck dieser Volksausgabe ist zwar sehr

klein und jedenfalls nicht für ältere Leute berechnet, aber es ist auch schwer um den niedrigen Preis eine Bibel des A. und N. Testamentes mit Anmerkungen zu liefern. Vorangeschickt ist noch eine Einleitung über die einzelnen Schriften, welche der illustrirten Ausgabe desselben Verf. entnommen ist.

Schanz.

8.

Aloys **Schäfer**, Dr. Theol. Die biblische Chronologie vom Auszuge aus Aegypten bis zum Beginne des babylonischen Exils, mit Berücksichtigung der Resultate der Aegyptologie und Assyriologie. Von der theol. Fakultät zu Würzburg gekrönte Preisschrift. Münster, 1879. Adolf Russel's Verlag. gr. 8. IV. 141. Preis: 3 M.

Der Verfasser bespricht zunächst die Quellen der biblischen Chronologie. Quelle ist vor allem die Bibel selbst. Welches ist aber die Autorität der Bibel als Quelle für die Chronologie? „Die Würde des Buches als eines göttlichen gestattet kaum einen eigentlichen Irrthum in der ursprünglichen Abfassung" als möglich anzunehmen (S. 2). Aber dabei ist zu beachten, daß die Bibel „durchaus nicht den Zweck verfolgte, ein chronologisches System zu geben," und deßhalb eine Reihe von Daten nur unbestimmt gibt. Namentlich aber haben Textkorruptionen mehr als eine Datirung des hl. Textes entstellt. — Unter den außerbiblischen Quellen nehmen die assyrisch-babylonischen Keilinschriften einen vorzüglichen Rang ein. Doch hat die Geschichte der Assyriologie zur Genüge gelehrt, daß die Benützung ihrer Resultate noch immer mit Vorsicht geschehen muß.

Der erste Theil, „den Mitteln" der Chronologie gewidmet, behandelt die Jahresberechnungen der Israeliten, Aegypter und Assyrer. Wiederholt enthalten die Bücher der hl. Schrift genealogische Register. Dieselben beanspruchen jedoch nicht Vollständigkeit durch Angabe sämmtlicher Glieder. Ebenso wird die Zahl 40 häufig als runde Zahl, und weil der Aufenthalt in der Wüste gerade 40 Jahre dauerte, als gleichbedeutend mit Generation gebraucht (S. 21). — Die Aegypter hatten neben dem Mondjahre ein anfänglich freies, später gebundenes Sonnenjahr. Klarheit in den ägyptischen Kalender und seine Ausgleichungsperioden zu bringen, ist mit den größten Schwierigkeiten verknüpft, so daß Oppert bemerken konnte: „Jeder anständige Aegyptologe, jeder sich respektirende Exeget hat wie sein eigenes Gewissen auch seine eigene von niemand anderem angenommene Chronologie." „Bei einer solchen Sachlage der Dinge," bemerkt daher Dr. Schäfer am Schlusse dieser Untersuchung, „darf es wahrlich niemand verargt werde, der auf die hl. Schrift als Quelle der Chronologie ein größeres Gewicht legt als auf die ägyptologischen Mittel" (S. 32). — Babylonier und Assyrer rechneten nach Mondjahren, letztere aber hatten einen dreifachen Jahresanfang, den des religiösen, des bürgerlichen und des Königsjahres (vom Datum der Thronbesteigung an gezählt). Die Babylonier benannten die Jahre nach der Regierungszeit ihrer Könige, die Assyrer aber zählten nach den jährlich wechselnden Eponymen. Die Liste der letzteren gibt Sch. S. 35—42. Daß in dieser Eponymenliste (vor Tiglathpilesar IV) eine Lücke ist, weil eine Zeitlang die Chaldäer in Ninive herrschten, erörtert Sch. S. 42—49.

Der zweite Theil enthält den „Aufbau des chronologischen Systems der Bibel," zunächst nach den Angaben der Bibel (S. 51—93). Die in den Büchern des Pentateuchs der Richter und Samuels angeführten Einzelzahlen differiren in ihrer Gesammtheit von der I. Kön. 6,1 genannten Gesammtsumme um ungefähr 60 Jahre. Diese Differenz gleicht Sch. durch die Annahme aus „daß der Verfasser des Buches der Richter zwei Chronologien — die eine nach „40 Jahre"-Generationen, die andere nach bestimmten Angaben — seinem Zwecke entsprechend mit einander verbunden hat" (S. 76). Es ist je für die Zahl von 40 Jahren die wirkliche Dauer einer Generation zu substituiren. Und so ergibt sich denn zwischen der Gesammtsumme und den Einzelzahlen entsprechende Gleichheit. Den Schluß dieses Abschnittes bildet eine recht praktische chronologische Uebersicht über die Zeit vom Beginne des Tempelbaues bis zum Beginne des Exils.

Der folgende Abschnitt: „Die Resultate der Aegyptologie" (S. 94—119) beschäftigt sich hauptsächlich mit der Untersuchung über das Jahr des Auszugs aus Aegypten. Als dieses Jahr bestimmt der Verf. 1492 v. Chr.

Aus dem letzten Theile, über „die Resultate der Assyriologie" (S. 119—138) heben wir namentlich §. 26 hervor, der eine Reihe von Berührungspunkten zwischen der biblischen und assyrisch-babylonischen Chronologie bespricht. Wir gestehen, daß die Art wie der Verf. die Erzählung des hl. Textes über den Einfall Sennaherib's und die Krankheit Hiskias' mit den Berichten der Keilinschriften auszugleichen sucht, und zwar sehr scharfsinnig, aber doch zu künstlich erschienen ist. — Dem Schluß des ganzen Werkes gibt Sch. eine dankenswerthe synchroni-

stische Zusammenstellung der Resultate nach der biblischen Chronologie, der Aegyptologie und Assyriologie (S. 139—114).

Es liegt in der Natur der Sache und im Stande der chronologischen Disziplin, daß die Resultate zum guten Theile nicht abschließend sein können, gewiß erhebt der Verf. selbst diesen Anspruch nicht. „Des Verfassers Absicht war," sagt Dr. Sch. im Vorwort, „ein möglichst klares Bild über den dermaligen Stand vorliegender Frage zu geben. Dieses sollte in der Art geschehen, daß auch Leser, die der Sache ferner stehen, sich ein Urtheil bilden könnten und zwar ohne vieles Nachschlagen in oft schwer zugänglichen Werken." Diesem seinem Ziele ist der Verf., glauben wir, in der mit ebenso viel Fleiß als Sachkenntniß verfaßten Schrift völlig gerecht geworden. Jedem Theologen können wir die Schäfer'sche Schrift als ein geeignetes Hilfsmittel zur Privatlektüre der hl. Schrift auf's Wärmste empfehlen.

Vetter.

Bücherverzeichniß [1]).

Scheele, K. H. von, Dr. und Prof. der Theol. zu Upsala, Theolog. Symbolik. 1. Theil. Aus d. Schwedischen. Mit Vorwort von Zöller. Gotha, Gustav Schlößmann 1881. VIII. 218 S.

Bibliothek der Kirchenväter. 345· die Briefe der Päpste. 346. 347 Johann v. Damaskus. 348 Gregor v. Nyssa. 349—351 Chrysostomus; 352 f. Basilius.

Kreyher, Joh., Pfarrer, die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder; 2. Th., P. F. Steinkopf, Stuttgart 1881, 34³/₄ Bogen.

Gaßner, Andreas, Dr., Prof. der Pastor. zu Salzburg, Pastoral, 2.—4. Heft, Salzburg, Mittermüller 1881. S. 161—640.

Hartmann, Philipp, Pfarrer, Repertor. Rituum; 1. Bd: Offic. div., Procession., Benediktion. und Sacram. 4. Aufl., Paderborn, Schöningh, 1880, 430 S. Desselben: 2. Bd. Von der h. Messe. 4. verbess. Aufl. 407 S.

Weber, P., Stadtpfarrer, Katechismus des Kathol. Kirchenrechts, mit bes. Berücks. des Staatskirchenr. in Deutschland, Oesterr. und der Schweiz, in 2 Lieferung. Augsburg, Schmid'sche Buchh. 1880. 306 S.

Stützle, P. Nep., Pfarrer, Leben des h. Ulrich, mit 1 Stahlstich. Nach bewährt. Quellen und mit Andachten zu dem Heiligen. 2. Aufl., Augsb., Schmid'sche Buchh. 1881. 115 S.

L. H., Exercitia devotion. sacerdot. sive preces a. et p. Missam, Augsb., Schmid'sche Buchh. 1879, 62 S.

Deisenberg, W., Dr., Theismus und Pantheismus, geschichtsphilos. Untersuchung, Wien, Fäsy und Frik, 1880. 268 S.

Simar, Hub. Theophil, Dr., Prof. in Bonn, Lehrbuch der Dogmatik, 2. Hälfte. 2. Th. der Dogmatik. Freiburg, Herder 1880. S. 217—926.

Fellner, Stephan, Prof., Benediktiner d. Stiftes Schotten, Compendium der Naturwiss. an d. Schule zu Fulda im IX. Jahrh.; Berlin, Grieben, 1879. 242 S.

Frankfurter zeitgem. Broschüren, Bd. II, Heft 1—3: **Haffner,** Paul Dr., Göthe's Dichtungen auf sittl. Gehalt geprüft, 32 S.; **Fischer,** Dr. Lorenz Engelb., Ueber den Pessimismus; **Bone,** Heinr., Das Te Deum; Frankfurt, Fonsser, 1880. Zus. 1110 S.

---

1) S. S. 705 f. des vor. Jahrg.

Schneedorfer, Dr. Leo Ad., Prof. zu Budweis, die Weissagungen des Propheten Jeremia. Prag, Bellmann 1881. XX. 765 S.

Koglgruber, Cajetan, Capitular des Stifts Schlägl, Dramatische Jugendspiele, Salzburg, Mittermüller 1881. 80 S.

Wiedemann, Dr. Theodor, Geschichte der Reformation und Gegenreform. im Lande unt. d. Enns. 2 Bde. Prag, Tempsky 1880. VIII. 674. 684 S.

Laurin, Dr. Franz, Hofkaplan und Univ. Prof. in Wien, der Cölibat der Geistlichen nach canon. Recht, mit besond. Bez. auf das Recht der österr. ungarisch. Monarchie. Wien, Manz 1880. VIII. 242 S.

Wedewer, Hermann, Religionslehrer, Grundriß der Apologetik für die oberen Classen höh. Lehranstalten. Freiburg, Herder 1880. IV. 156 S.

Kessel, J. H., Thomae Kempensis de imitat. Christi ll. 4. Düsseldorf, Schwann, 1880. XII. 404 S.

Gelbhaus, Dr. Sam., Rabbiner und Predig. in Carlstadt. R. Jehuda Hanassi und die Redaktion der Mischna. Wien, Brög 1880. 98 S.

Bullinger, Anton, Gymnas. Prof. in Dillingen, Denkzettel für die Recensenten meines Katharsis-Schlüssels, München, Ackermann, 1880. 21 S. Desselben: Aristoteles und Prof. Zeller in Berlin. Ebendas. 1880. 80. S.

Raabe, Andreas, die Klaglieder des Jeremia und der Prediger des Salomon. Leipzig, Fernau, 1880. VI. 224 S.

Glotzner, Dr., der moderne Idealismus nach s. metaphys. und erkenntnißtheor. Bezieh., sowie s. Verh. zum Material. Münster, Theissing, 1880. IV. 120 S.

Franz, Adolf, Dr. jur., das Kathol. Direktorium des Corpus Evangelicorum. Marburg, Elwert, 1880. VIII. 180 S.

Rostadt, Jakob, Ueber den Meßwein, Mainz, Kirchheim 1880. 24 S.

Schäper, P. Fr. Anton, aus der Congr. des allerh. Erlösers, Siehe da deine Mutter. Acht Marienpredigten. Dülmen, Laumann 1880. 109 S.

Wetzer-Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl., besorgt nach Card. Hergenröther durch Dr. Franz Kaulen. 1. 2. Heft. Freiburg, Herder 1880. 384 S.

v. Pflugk-Hartung; Privatdocent a. d. U. Tübingen, Acta Pontificum Roman. inedita. Urkunden der Päpste v. Jahr 748 bis 1198 gesammelt. 1. Bd. I. und II. Abth. Tübingen, Fues 1880.

Jungmann, Bernh., Dissertationes selectae in Historiam eccles. T. II. Regensburg, Pustet 1880.

Otto, J. C. Th., Ritter v., Corpus. Apologetarum christian. saec. secundi. Vol. IV. Jena, Fischer 1880.

Molchow, E., Aegypten und Palästina oder Religion und Politik, Zürich, Verlagsmagazin 1881. 47. S.

Hagemann, Dr. Georg, Doz. der Philos. zu Münster, Psychologie, Leitfaden für Akadem. Vorlesungen und zum Selbstunterricht, 4. Aufl. Freiburg, Herder. 207 S.

Görres-Gesellschaft, Hist. Jahrbuch, II, 1. Redigirt v. Dr. Georg Hüffer. Münster, Theissing, 145 S.

Theol. Praktische Quartalschrift, herausg. v. d. Professoren der bisch. theol. Diöz. Lehranstalt. XXXIV, 1. Linz, Haslinger 1881. 209 S.

Sdralek, Dr. Max, Hinkmar v. Rheims, Kanon. Gutachten über die Ehescheidung des Königs Lothar II., Freiburg, Herder, 1881. 200 S.

Gast, F. M., der apostol. Segen, für eine Bariton-Stimme mit Orgelbegleitung componirt, Plauen im V., Hofmann. 3 S.

Gloßner, Dr. M. Das objektive Prinzip der aristot. scholastischen Philosophie, besond. Albert d. Gr. Lehre vom obj. Ursprung der intellekt. Erkenntniß. Regensburg. Pustet, 1880. IV. 95 S.

Hobein, Eduard, Buch der Hymnen, Neue Sammlung alter Kirchenlieder, mit d. lat. Originalen. Gütersloh, Bertelsmann 1881. XVI. 200 S.

Zardetti, Dr. Otto, Maryland, die Wiege des Katholizismus und der Freiheit Nordamerika's. Frankfurt a. M. Foesser 1881. (Der Frankf. Broschür. neuer Folge H. 4. S. 111—132.)

Theol. Studien aus Würtemberg, herausgeg. von Th. **Hermann** und P. **Zeller**, I. th., II. Jahrg. 1. H., Ludwigsburg, Neubert, 1881. 83 S.

Stecher, Christ., S. J., Deutsche Dichtung für Familie und Schule. 9. Heft. Nibelungenlied I, umgedichtet. Gratz, 1881, Styria. X. 144 S.

Compendium totius theologicae veritatis VII libris digestum . . . per fratrem Joannem de Combis ordinis minorum. Lugduni 1569. Denuo ed. Fr. Ephrem, abbas B. Mar. de Trappa de Monte Olivarum. Freiburg Brisgoviae. Herder. 1880. S. 463. 4 M.

Freiburger Diöcesan-Archiv, XIV Bd. Freiburg, Herder 1880.

Wünsche, Bibliotheca Rabbinica Fortsetzung. Leipzig Schulze 1880.

Bröckelmann, Vernunft und Glaube. Dülmen, A. Laumann'sche Verlagshandlung (Fr. Schnell) 1880. 167 S.

Sickinger, christliche Kinderzucht. 6 Vorträge. Dülmen, A. Laumann 1880. 86 S. M. 1,5.

Schöberl, Pfarrer in Laibstatt, die »Narratio« des h. Augustin und die Katechetiker der Neuzeit. Dingolfing v. Leo Russy. 1880. 103 S.

Regelbüchlein f. christl. Eltern, Eheleute und Hausvorstde. 4 A. 1881. Leo Russy, Dingolfing. 47.

Molchow, Dr., Jesus ein Reformator des Judenths. Zürich Verlags-Magazin (J. Schabelitz). 1880. 63 S. 1 M.

Wolfsgruber, Dr. Cölestin, Giovanni Gersen, s. Leben und s. Werk de imitatione Christi. 268 S.

Nowack, Dr. W., Leo, Privatdoc. der Theol. Der Prophet Hosea erklärt. Berlin. Mayer und Müller. 1880. 255 S.

Kaltner, Balth., Dr. th. k.k. Profess., Lehrb. der Kirchengeschichte für die Oberclassen der Mittelschulen. Preis 90 Kr. Prag 1880. Verlag v. F. Tempsky. 210 S.

Anklänge, hl., zu Betrachtungen und Erwägungen religiösen Belanges. Aus den Schriften eines Prälaten. Graz. Verlagsbuchhdlg. Styria. 1880. 300 S.

Seyfferth, Dr. R. F. Staatswirthschaftliche Abhandlgen. 1. Serie 9. Heft. Leipzig, Erich Koschny 1880. 55 S.

Stecher, H. S. J. Deutsche Dichtung f. d. christl. Familie und Schule. 1. Heft des Pfaffen Konrad Rolandslied. 1. Thl. Graz 1880. Vrlgsbuchhdlg. Styria. 112 S. 2. H. 2. Thl. 235 S.

Rottbeck, A. Der fromme Meßdiener und s. Dienste am Altar. 2. A. Dülmen, Verlag v. A. Laumann. 192 S.

Steichele, Dr. v., Erzb. v. München und Freising. Das Bisthum Augsburg, histor. und statistische Beschreib. 29. H. Augsburg. B. Schmid'sche Vrlgsbuchhdlg. (A. Manz). 1879. 641—736 S. 1 M. 3 Pf.

Bäthgen, Dr. Fr., Anmuth und Würde in d. altte stl. Poesie. Ein Vortrag. Kiel, Lipsius und Tischer. 1880. 28 S.

Bibliothek der Kirchenväter, 331 und 332 Epiphanius 2. 3. 333. Euseb. 10. 334. 335 Cassian 10. 11. 336. 337 Chrysostomus 15. 16. 338ª Briefe der Päpste 33. 338ᵇ Apost. Vter. 5. Kempten, Kösel'sche Buchhandlg.

Uebinger, Joh., Philosophie des Nicolaus Cusanus, Inauguraldissertation. Würzburg, Fleischmann 1880. 56 S.

Toussaint, J. P. Rette deine Seele. 50 Missionspredigten. Dülmen, Laumann, 1. Heft. 96 S.

Martens, Dr. d. Th. u. d. R., Regens a. D., die römische Frage unter Pippin und Karl dem Großen. Eine geschichtliche Monographie. Stuttgart, Cotta 1881. 379 S.

Allies, Th. W., eine Entscheidung für das Leben. Autorisirte Uebersetzung aus dem Englischen. Mit einem Vorwort von Dr. Alphons Bellesheim, Domvicar. Köln, Bachem 1881. 387 S.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. Linsenmann, D. Funk und D. Schanz,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Dreiundsechzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1881.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die natürliche Gotteserkenntniß nach dem hl. Thomas v. Aquin.

Von Repetent Dr. C. B. Braig.

Die Entstehung der Sprache ist durch das Denken verursacht, und die Entwicklung des Denkens ist an das Sprechen gebunden: die Sprache ist das Kunstwerk vor der Kunst.

Ist es der Seelenkunde einmal gelungen, die vorstehende Antilogie zu vermitteln und der schon von Rousseau [1]) genannten Zirkellösung auszuweichen, so ist die Möglichkeit geboten, das Mißverständliche des Wortes zu beseitigen. Damit wäre eine Hauptquelle des Irrthums versiegt. Wenn die Wissenschaft vom Geist

---

1) »Si les hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir percer pour trouver l'art de la parole.« Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes 1754.

den Ursprung der fundamentalsten Geistesäußerung genetisch zu erklären vermöchte, dann wäre der Punkt aufgedeckt, von wo aus der Seele geheimstes Weben und Gestalten erspäht werden könnte. Die wesentlichste Bedingung läge vor, um mit mathematischer Kürze und Genauigkeit die längst gesuchte Ideal- und Universalsprache zu rekonstruiren. Sie gäbe als musterbildliche Norm allen Wortfügungen aller wirklichen Sprachen die erste Bedeutung zurück. Diese brächte in der formellen Uebereinstimmung das Merkmal der menschlichen Wahrheitsmittheilung zum Ausdrucke, und darin fände die Spur sich ausgeprägt von dem Einen Kriterium der objektiven Wahrheit. Der positive Zweifel hätte dem gegenüber sein Ende gefunden, und nur der negative als Seele der Lernbegier und des Forschungstriebes bliebe berechtigt.

Wir haben den Mittelpunkt der psychologischen Wissenschaft genannt. Denn ist der Ursprung der Sprache begriffen, dann ist die Genesis des Denkens mit erkannt: das Problem der Erkenntnißtheorie ist gelöst, und die Philosophien verschwinden alle vor der Einen Idealphilosophie.

Allein die Seele ist thätig, lange bevor sie wissend ist. Alle Aeußerungen und Entäußerungen des Geistes wurzeln mit ihren Anfängen in dem Boden des Vorbewußtseins. Weil die Seele hinter ihren dunkeln Wesensgrund nicht zurückgehen kann, deßhalb vermag keine sinnliche Form, auch die Sprache nicht, das Gedachte so adäquat auszudrücken, wie es gedacht und warum es so gedacht ist. Auch der höchstentwickelte Geist wird bei allem Thun und Denken durch seine verborgenste Anlage

an den embryonalen Anfang seiner Vermögen, Fähigkeiten und Kräfte gemahnt. Diese Anlage, welche wir das psychische Individuations-Prinzip nennen möchten, heißt bei den Neueren Gefühl oder Gemüth. An sich schwer und kaum bestimmbar, präformirt das Gemüth alles Denken, Wollen und Handeln in seiner Weise; namentlich die Freiheit der Selbstbestimmung scheint hier grundgelegt, und die individuelle Karaktereigenthümlichkeit ist auf die Gemüthsanlage zurückzuführen. Nicht die ziemlich oben liegende Mischung der Fähigkeiten und Neigungen, sondern das dem Temperamente zu Grunde Liegende ist das ureigene, in seinen letzten Tiefen freilich geheimnißvolle Gepräge des Individuums.

Weil die Wissenschaft der Vorzeit das Objektiv-Allgemeine, das Gattungsmäßige in dem Einzelnen suchte und das Einzelne zuletzt nur aus der Gesammtheit heraus begriff, deßhalb trat, bei aller Wahrung der ethischen Persönlichkeit, doch das Individuum zurück. Deßhalb weiß die Scholastik von keinem Gefühlsvermögen. Die Kontemplation zwar erkannte in der dem psychischen Wesensgrunde eingesenkten »Scintilla animae« ihren Stern [1]. Aber die Dialektik blieb durchweg der Mystik übergeordnet, wie es sich auch gehört. Indeß hätte sie doch wohl manches von der Subalternen gewinnen können. Vielleicht wäre dann mehr seelischer Fluß in die wissenschaftliche Seelenlehre gekommen, und der abstrakten Verstandesdistinktionen wären weniger geworden.

Allerdings wird durch das Gemüth wie in einem Räthselworte ein natürliches Geheimniß bezeichnet. Da-

1) Cfr. über den Begriff der συντήρησις: Linsenmann, Moraltheologie S. 85—90 (Wesen des Gewissens).

her bleibt das erkenntniß-theoretische Problem immerzu Postulat, und weil die Sprache die Eigenschaften des seelischen Wesensgrundes nicht zu erschöpfen vermag, deßhalb kann die sprachliche Uebereinstimmung sich nicht als mathematisch exaktes Wahrheits-Kriterium Geltung verschaffen. Gerade je geistiger und innerlicher eine Sprache geworden, je mehr sich ihre Begriffsformen von der bildlichen Hülle losgerungen haben, desto beziehungsreicher, desto vieldeutiger, desto „unübersetzbarer" sind die abstrakten Worte (vergl. das deutsche Denken, Vorstellen, Wollen u. ä.).

Die wissenschaftliche Erkenntniß sieht sich daher auf andere Bahnen gewiesen. Soviel zwar ist unbestreitbar: was durch sich selber einleuchtend, was unwidersprechlich, was evident ist, das muß Wahrheit haben. Allein die Evidenz selber ist schwer zu präcisiren. Es gibt ein Stadium des Wissens, wo die Evidenz des Erkannten dieselbe individualistische Färbung annimmt, wie der sprachliche Ausdruck dessen, was der Geist oftmals als innerstes Eigenthum fühlt und was er unsagbar findet.

Unterscheiden wir das menschliche Erkenntniß-Vermögen genauer, so erweist sich als allgemeinstes Erkennungszeichen der Wahrheit die klare Anschaulichkeit der sinnlichen Erfahrung. Was die Sinne so hell und deutlich bezeugen, daß die Phantasie eines jeden Beobachters mit gleicher Leichtigkeit und auf einen Schlag dasselbe Bild erzeugt, ist wahr in seiner Erscheinungsform. Aehnliche lichtvolle Klarheit, wenn auch schon durch die Mittel der folgenden Erkenntnißart gewonnen, verbürgt auf dem Grunde sittlicher Lauterkeit die Thatsachen der historischen Erfahrung. Im Bereiche der Reflexion

wird das Wahre erkannt an seiner Einfachheit, Faßlichkeit, logischen Folgerichtigkeit. Was sich durch Scheidung, gegenseitige Abgrenzung und Gliederung in eine so übersichtliche Harmonie zusammenordnen läßt, daß in jedem Theile das dem Ganzen zu Grunde liegende Gesetz der Selbstgleichheit wirksam erscheint: einer solchen Erkenntniß wohnt jene allgemeine Nothwendigkeit ein, welche das Merkmal der mathematischen Wahrheit bildet. Die Evidenz des Verstandes aber reicht nicht völlig aus für die Sphäre dessen, was wir als die „höhere Wahrheit“ bezeichnen, und was die metaphysische Voraussetzung der Erfahrung und Reflexion bildet. Allerdings kann dieser Wahrheit das verstandesmäßige Distinguiren durch fortgehende Verschärfung immer näher und näher kommen. Allein das Ganze in seiner Tiefe zu erfassen vermag der bloße Begriff nicht, wenn er auch alle neben- und übereinander geordneten Seiten des Gegenstandes aufgedeckt hat. — Wir haben hier die Welt des Idealen im Sinne, das anzuerkennen die Vernunft durch ihr selbsteigenes Kausalitätsprinzip genöthigt wird. Die vernünftige Ueberzeugung von dem, was allem Uebrigen Bestand verleiht, was in letzter Instanz die höchste Pflicht ist und den edelsten Werth des Menschenwesens in sich begreift, die Spekulation, kann kaum mehr als ein negatives Kriterium ihrer Wahrheit namhaft machen. Es ist der Grundsatz: alles, was dieser obersten Vernunftwahrheit widerstreitet, widerspricht dem eigenen Wesen der Vernünftigkeit. Freilich ist dieses Kriterium der Unabweislichkeit das gewichtigste, und die Vernunftevidenz ist die stärkste in sich, wenn ihr auch der formalistisch-mathematische Zwang abzugehen scheint. Denn wie die meta-

physischen Seinselemente alle Erscheinungen tragen sowie deren Beziehungsgesetze konstituiren müssen, ebenso schließt die Vernunftevidenz der Spekulation die Verstandesevidenz der Reflexion und die sinnliche Evidenz der Phantasie nicht aus: sie setzt dieselbe voraus, greift durch diese niederen Formen hindurch und weit über sie hinaus.

Es ist der alten Schule eigenthümlich — und dieser ihr Unterschied von der neueren Wissenschaft hängt innerlich mit dem obengenannten Karakter der früheren Psychologie zusammen — es ist der scholastischen Erkenntnißtheorie eigenthümlich, daß sie mit dem kombinirten Kriterium der sinnlichen Wahrnehmung und der verstandesmäßigen Begriffsbildung, daß sie mit Klarheit und Einfachheit auch für die höhere Vernunfterfahrung auskommen will.

Der hl. Thomas unterscheidet überall genau zwischen Natur und Gnade, zwischen Wissen und Glauben, zwischen Verstandeserkenntniß und Geheimniß. Das eine Gebiet ist der ratio humana in des Wortes weitester, aktiver und receptiver Bedeutung zugewiesen; das andere ist in dem Bereich der revelatio divina beschlossen. Der Eine Gott ist Urheber, Herr und Endziel beider Reiche, und so ist von vornherein ein feindlicher Gegensatz derselben durch das absolut einfache nnd unveränderliche Wesen Gottes ausgeschlossen. Das Natürliche ist als das Niedere überall angelegt auf das Höhere des Uebernatürlichen, und dieses zielt in allem auf die Vollendung und Verklärung des ersteren ab. So wenig dies erstere mittelst der ihm eigenen Wesensformen, Gesetze und Kräfte sich hinaufheben und infolge einer Selbstentfaltung übergehen kann in jenes Höhere, ebenso wenig will innerhalb der

natürlichen Ordnung irgend eine niedere Kraft oder Form beseitigt und einfach durch eine höhere ersetzt werden [1]). Es wäre ganz gefehlt und gegen den Sinn des hl. Thomas, die abstrakt allgemeinste Betrachtung dieser zweifachen Seinsform und Wirkungsweise unter der Kategorie „mangelhaft und vollkommen" zu halten. Hier steht die Vorbereitung der dortigen Vollendung gegenüber, und daß sich die Vollendung verwirkliche, waltet in dem zu Vollendenden die Kraft der Gnade [2]). Alles Mangelhafte in der Form des Nichtseinsollenden ist in die Natur eingebrochen durch die Sünde. Aber auch für die Betrachtung der göttlichen und menschlichen Dinge unter dem Gesichtspunkt der Sünde gilt als unverrückbar der Grundsatz: Gratia non tollit naturam, sed perficit; gratia praesupponit naturam, ut perfectio perfectibile. (Summa theol. I, q. 1 art. 8 ad 2; cfr. q. 2 art. 2 ad 1.)

In diesen allgemeinen, scharf distinguirten Sätzen

---

1) Nihil potest ad altiorem operationem elevari nisi per hoc quod eius virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicuius virtutem fortificari: uno modo per simplicem ipsius virtutis intensionem, alio modo per novae formae appositionem (nicht suppositionem = substitutionem); et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Summa philos. contra Gent. III, 53.

2) Naturali ordine perfectum praecedit imperfectum sicut et actus potentiam, quia ea quae sunt in potentia non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in se ipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. S. th. I, q. 94 a. 3. Cfr. l. c. q. 95 a. 1: Homo et angelus aequaliter ordinantur ad gratiam. Sed angelus est creatus in gratia: ergo et homo creatus fuit in gratia.

ist der philosophisch-theologische Standpunkt der thomistischen Spekulation gekennzeichnet. Er wird bis ins einzelnste hinaus durchgeführt. Aber dort, wo die letzten Fragen des Wissens und die ersten Antworten des Glaubens sich begegnen, bewährt sich für die Vernunft in der dem Herzen eingesenkten Ahnung des Unendlichen das Bewußtsein von der ewigen, in endlichen Begriffen nicht ausmeßbaren Anlage der Menschenseele. Die mathematische Grenzlinie zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem zu ziehen, dürfte kaum jemals menschlichem Scharfsinn gelingen. Gerade hier will die bloße Verstandesevidenz nicht mehr ausreichen, und so kommt es, daß die Terminologie selbst der Schule zwar scharf und fix ist, wenn die ersten Voraussetzungen unbeanstandet gelassen werden, daß sie aber ins Schwanken geräth und in den gehäuften Distinktionen oft nichts weniger als klar und faßlich wird, wenn die Unterlagen geprüft werden müssen (vergl. beispielshalber das Wort habitus u. ä.).

Noch auf einen dritten Unterschied der älteren von der neueren Wissenschaft möchten wir hinweisen. Wo immer das Wissen und der Glaube in wohlbegründeter Harmonie sich befinden, nimmt thatsächlich alles Bezug auf das Höchste. So verhehlt es die Scholastik niemals und nirgends, daß sie im Jenseits gelegene Endzwecke anstrebe. Daher geht bei Thomas neben der durchgängigen Unterscheidung des Uebernatürlichen von dem Natürlichen, welche ein pantheistisches Zusammenmengen des theologischen und philosophischen Stoffes grundsätzlich fernhält, das Verfahren einher, die beiderseitigen Probleme zusammen zu bearbeiten, unter höherem Gesichtspunkte. Es ist dies der transscendente Konvergenz- und Einheitspunkt

der theistischen Metaphysik und christlichen Theologie [1]). Von diesem Punkt aus bewegt sich die scholastische Spekulation mehr synthetisch als analytisch. Daher kostet es die Neueren, sofern sie eher dem induktiven Untersuchen ergeben sind, nicht selten Mühe, die Materien, welche in der Schule der Vorzeit als prinzipiell unterschiedene, aber doch nicht geschiedene beisammenstehen, präcis von einander abzugrenzen.

Zum Beweise des bisher Gesagten berufen wir uns auf die Behandlung des Problems von der natürlichen Gotteserkenntniß bei dem hl. Thomas von Aquin. Wir schicken unserer Beurtheilung die kurze Entwicklung der thomistischen Theorie voraus, hauptsächlich nach dem Kommentar zu Boëthius' Buch über die Trinität, nach der philosophischen und nach der theologischen Summe.

I.

1. Die erste Quästion der dritten Distinktion im Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen gibt einen ersten Entwurf der thomistischen Lehre über die natürliche Gotteserkenntniß. Wir führen deßhalb die dortigen Sätze als Einleitung unserer Darstellung auf. — Kann Gott überhaupt von einem geschaffenen Verstande erkannt werden? lautet die erste Frage. Es scheint dies unmöglich,

1) Cum fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes, quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta. S. th. I, q. 1 a. 8 in corp. — Nach eben diesem Gesichtspunkt sind namentlich die teleologischen Naturbetrachtungen zu würdigen und auf ihren nicht selten tief philosophischen Gehalt zu bringen. Cfr. S. c. Gent. I, 7: »Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis.«

weil unser Erkennen nur auf das Daseiende geht, Gott aber über all' dies hinausliegt; weil Gott dem Verstande weit ferner steht als dem Sinne das diesem schon unerreichbare Verstandesmäßige; weil von Gott, dem absolut Einfachen, ein den Verstand informirendes Erkenntnißbild nicht abstrahirt werden und doch ohne sinnlichen Anhaltspunkt das geistige Auge so wenig zu sehen im Stande ist als das leibliche ohne Farben — mit Einem Worte, weil Gott unendlich und das Unendliche nach Aristoteles unbekannt ist. Dem steht aber das Zeugniß der Schrift entgegen (Jer. 9, 24), und Aristoteles selber beweist, in der Betrachtung Gottes liege das Endziel des Menschenlebens. Auch unterscheidet sich die Verstandeserkenntniß von der sinnlichen dadurch, daß eine zu excessive Einwirkung auf den Sinn dessen Fassungskraft zerstört, während der Verstand durch sein Höchsterkennbares in seinem Vermögen gestärkt wird. Also muß Gott, an sich das Höchst- und Ersterkennbare, auch einem endlichen Erkenntnißvermögen zugänglich sein. Denn es ist ja sehr wohl im Auge zu behalten: nicht um ein unmittelbares Schauen der absoluten Wesenheit Gottes, um ein Begreifen derselben handelt es sich. Hievon kann bei einem endlichen Geiste keine Rede sein. — Jeder hat Erkenntniß von einem Wesen nicht nach der Weise des Seienden, sondern nach der Weise des Erkennenden. Darnach heben sich die obigen Einwürfe. Gottes Erhabenheit über alles kontingent Existirende ist ja keine Leugnung des Seins. Als reine Form ist er den Sinnen, aber nicht der Vernunft [1])

1) Wir übersetzen »Intellectus« absichtlich bald mit Verstand, bald mit Vernunft, wiewohl ersterer eigentlich dem Intellectus agens, letztere dem Intellectus possibilis entspricht — annähernd.

entrückt, wenn auch hier die Herausarbeitung des geistigen Erkenntnißbildes durch einen weit komplicirteren Akt zu geschehen hat als durch die einfache Abstraktion wie bei den Sinnendingen. Nicht Gottes Wesen, sondern seine Wirkung ist uns Anhalts- und Ausgangspunkt für Erkenntniß des ersteren [1]). Nur schlußweise können wir zur Erkenntniß des Daseins Gottes kommen, und es ist eine Leugnung desselben möglich, wie die Thatsächlichkeit beweist. Unmöglich wäre eine solche, falls Gottes Dasein durch sich selbst gewiß wäre. Dem ist aber nicht so; denn von einer angeborenen Gotteserkenntniß kann nur geredet werden, sofern wir in unserer natürlichen Gottähnlichkeit die Fähigkeit dazu besitzen. Kann ja doch unser Geist nicht einmal sich selber unmittelbar erkennen, folglich Gott noch weniger, der zwar durch seine Wesenheit, Gegenwart und Macht dem Innersten unserer Seele unmittelbar nahe ist, aber nicht als Gegenstand der Erkenntniß. Anselms ontologischer Gottesbeweis setzt das Dasein eines denkbar Höchsten voraus. Allerdings an sich ist Gottes Dasein selbstverständlich, da er nur durch sich selber erkennbar ist und sofern die Wahrheit metaphysisch in Gott gründet. Dagegen für uns ist nur

1) Deus cognoscibilis est, non autem ita, ut essentia sua comprehendatur. Quia omne cognoscens habet cognitionem de re cognita non per modum rei cognitae, sed per modum cognoscentis. . . Deus et angeli sunt simpliciores nostro intellectu et ideo species quae in nostro intellectu efficitur, per quam cognoscuntur, est minus simplex (als die der materialia). Unde non dicimur cognoscere ea per abstractionem, sed per impressionem ipsorum in intelligentias nostras. . . Deus non cognoscitur a nobis nisi per phantasmata, non sui ipsius, sed causati sui, per quod in ipsum devenimus. l. c. art. 1.

das selbsteinleuchtend, was keiner Schlußfolgerung bedarf, sondern der Sinnenerkenntniß schon unmittelbar klar ist, z. B. der Satz: das Ganze ist größer als der Theil. Hierher kann aber der Satz vom Dasein des theistischen, unkörperlichen, persönlichen Gottes nicht gezählt werden [1]). Ihrer Art nach ist die natürliche Gotteserkenntniß, weil von den Wirkungen Gottes ausgehend und auf dem Wege der causalitas, remotio, eminentia sich vollziehend, eine bloß analogische, also formell unvollkommen. Namentlich eine rein philosophische Erkenntniß von der Immanenz des göttlichen Wesens (Trinität) gibt es nicht. Höchstens objektiv war den alten Philosophen eine Kenntniß der göttlichen Personen ermöglicht aus der göttlichen Macht, Weisheit und Güte [2]).

2. Von dem mehr skizzenhaften Entwurfe unterscheidet sich der Kommentar zu Boëthius' Buch durch ein

1) Gottes Dasein ist »secundum se ipsum per se notum, non per hoc, quod faciamus ipsum intelligibile, sicut materialia facimus intelligibilia in actu.« Deßgleichen ist es »secundum similitudinem per se notum: nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam, quae est a Deo exemplata; veritatem autem esse est per se notum.« Dagegen »secundum suppositum« i. e. »quoad nos« ist Gottes Dasein nicht per se notum. »Etiam anima sibi ipsi praesens est; tamen maxima difficultas est in cognitione animae nec devenitur in ipsam nisi ratiocinando ex obiectis in actus et ex actibus in potentias« (et inde in essentiam). l. c. art. 2. Die Unterscheidung per se notum secundum se ipsum und quoad nos besagt soviel als: „Gott ist" ist für uns ein synthetisches Urtheil, wenn an sich auch (sub ratione ipsius Dei) ein identisches; synthetische Urtheile a priori aber gibt es für unser dermaliges Erkennen nicht.

2) Ex naturali ratione non venitur nisi in attributa divinae essentiae. Tamen personas secundum appropriata eis philosophi cognoscere potuerunt, cognoscentes potentiam, sapientiam, bonitatem. l. c. art. 4.



tieferes Eingehen auf die Sache selber, besonders auf die sinnliche Grundlage aller menschlichen Erkenntniß [1]).

Der menschliche Geist hat ein passives und ein aktives Erkenntnißvermögen. Letzteres, der Verstand, ist das Erkenntnißlicht. Dasselbe ist eine gottverliehene, fortdauernde Naturausstattung der Seele [2]). Auf Anregung des der Möglichkeit nach verstandesmäßig Erkennbaren arbeitet der Verstand dasselbe aus den sinnlichen Eindrücken zum wirklichen, der Vernunft proportionirten Erkenntnißbild heraus. Auf solchem Wege fortschreitend, erhellt das Vernunftlicht vornehmlich die obersten, unbeweisbaren und allem Beweisen zu Grunde liegenden Prinzipien des Wissens und der Gewißheit. Deren Kenntniß ist dem Geiste unabweislich und unverlierbar, gleich wie die der Allgemeinbegriffe Sein, Einheit u. ä. Diese Begriffe werden, weil die weitesten Bestimmungen der Dinge enthaltend, zuerst aus den Sinneindrücken abstrahirt und zu den ersten intellektualen Anschauungsformen erhoben [3]). Es sind nämlich, was die Ordnung

---

1) Hauptsächlich zu berücksichtigen sind die Quästionen I, V und VI. Das formell mit dem Bisherigen Gleichlautende übergehen wir.

2) Mens humana illustrata est divinitus lumine naturali . . . habet in se, unde possit facere intelligibile in actu, sc. intellectum agentem, et tale intelligibile est ei proportionatum . . . Ergo et lux intelligibilis, quae est menti connaturalis, sufficit ad veritatem aliquam cognoscendam. l. c. q. 1. art. 1. Prima lux influxa divinitus in mentem est lux naturalis, per quam constituitur vis intellectiva. l. c. art. 3.

3) Sunt quaedam intelligibiles veritates, ad quas se extendit efficacia intellectus agentis, sicut principia quae naturaliter homo cognoscit et ea quae ab his deducuntur, et ad haec cognoscenda non requiritur nova lux intelligibilis, sed

unseres Erkennens anlangt, auseinander zu halten die verschiedenen erkennenden Potenzen und die Objekte je für das einzelne Vermögen. Das, was unsere Sinne trifft, das empirische Einzelding, ist das uns zuerst Bekannte, gemäß der Synthese unseres Wesens. Andererseits ist für die erkennende Potenz das specifische Objekt das Ersterkannte, so daß die Vernunft die ihrem Wesen gleichsam homogenen Formen, die Universalbegriffe, zunächst auffaßt, sich aneignet und erst mittelst derselben zu den empirischen Einzelheiten herabsteigt. Die sinnliche Erfahrung aber ist oberstes Repertoire aller und jeder Erkenntniß; ohne dieselbe gibt es kein aktuelles Wissen. Wie der Mensch kein körperloses Wesen ist, so gibt es kein reines apriorisches Erkennen. Auch unserem Selbstbewußtsein muß immer und überall ein äußeres Erfahrungswissen vorausliegen [1]). Gestützt aber auf die sinnliche Wahrnehmung und mittelst der durch den Verstand aufgedeckten „ersten" Wahrheitssätze ist dem menschlichen Geiste Gott erkennbar. Das Unmittelbar- und Ersterkannte freilich kann Gott nicht sein für uns: es gibt

---

sufficit lumen naturaliter inditum. l. c. art. 1. Quae sunt prima in genere eorum, quae intellectus abstrahit a phantasmatibus, sunt prima cognita a nobis ut ens et unum. l. c. art. 3 ad 3.

1) Nullus intelligit se aliquid intelligere, nisi in quantum intelligit aliquod intelligibile. Ex quo patet, quod cognitio alicuius intelligibilis praecedit cognitionem, qua quis cognoscit se intelligere, et per consequens cognitionem, qua quis cognoscit se habere intellectum, et sic influentia lucis intelligibilis naturalis non potest esse primum cognitum a nobis et multo minus quaelibet alia influentia lucis. l. c. art. 3 in corp.



keine angeborene Gottesidee [1]). Nicht das Was, nur das Daß von Gott vermögen wir durch unsere natürlichen Mittel zu begreifen: nur soviel wissen wir von dem Absoluten, als wir aus dem Verhältniß seiner Wirkungen zu seinem Wesen erschließen, also das, was seine absolute Ursächlichkeit, seine unvergleichliche Erhabenheit über alles Geschöpfliche, seine alle Mängel in den endlichen Wirkungen abstreifenden Wesensvollkommenheiten analogisch ausdrückt. Sofern aus jeder Wirkung, die ihrer Ursache nicht äquivalent ist, das Verhältniß der (unendlichen) Ursache zu ihr auf dreifache Art in Betracht gezogen werden kann, kommen unserer natürlichen Gotteserkenntniß verschiedene Stufen zu. Sehen wir bloß auf das Hervorgehen der Wirkung aus der Ursache, so erkennen wir die einfache Existenz der letzteren; beachten wir das in der Wirkung vorliegende Maß von Aehnlich-

1) Similitudo quaecunque impressa a Deo in intellectum humanum non sufficit ad hoc, ut faciat eius essentiam cognosci, cum in infinitum excedat quamlibet formam creatam; ratione cuius intellectui non potest esse Deus per formas creatas pervius, ut Augustinus dicit. Nec etiam in statu viae hujus cognoscitur Deus a nobis per species pure intelligibiles, quae sint aliqua similitudo ipsius, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata. (Intellectus agens non facit intelligibilia formas separatas, quae sunt ex seipsis intelligibiles, sed formas, quas abstrahit a phantasmatibus. l. c. art. 3 in corp.) Unde relinquitur, quod solum per formam effectus cognoscatur (Deus). . . Et sic se habet cognitio effectus, ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quidditas ipsius causae, cum per formam suam cognoscitur. .. Et ideo non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de Deo, nisi quia est — ex omnium causa et excessu et ablatione (sec. Dionysium). l. c. art. 2 in corp.

keit mit der Ursache, so müssen wir letzterer Eminenz zuschreiben; bemerken wir endlich den in der Wirkung vorwaltenden Grad von Unvollkommenheit gegenüber der Ursache, so müssen wir diese von letzterer fernehalten. Wenn aber so auch unser Wissen von dem göttlichen Wesen, allerdings auf negative und unvollkommene Weise, immer bestimmter wird, so kann doch die Wesenheit des Absoluten von uns um so weniger begriffen werden, als wir hienieden überhaupt keine Intuition der rein intellektualen Wesen haben [1]).

Boëthius' Worte im Eingang seines Buches: »Vobis illud etiam inspiciendum est, an ex beati Augustini scriptis semina rationum in nos venientia fructus attulerint« — dürfen wir auch auf unseren Kommentar des hl. Thomas anwenden. Am meisten scheint hier noch der verbale Ausdruck an Augustin sich anzulehnen; aber es ist ebenso ersichtlich, daß die augustinischen Gedanken durch aristotelische Begriffe fortgebildet werden wollen. Sachlich ist die platonisch-augustinische Erkenntnißtheorie aufgegeben. Als Beleg mag die Erläuterung des Satzes gelten, daß wir alles

1) Immediate ferri non potest intellectus noster secundum statum viae in essentiam divinam et alias separatas essentias, quia immediate extenditur ad phantasmata, ad quae comparatur sicut visus ad colorem. Et sic immediate potest concipere quidditatem rei sensibilis, non autem alicuius rei intellectualis. Sed quaedam invisibilia sunt, quorum quidditas et natura perfecte exprimitur ex quidditatibus rerum sensibilium notis; et de talibus intelligibilibus possumus scire quid est, sed mediate, sicut ex hoc quod scitur quid est homo et quid est animal, sufficienter innotescit habitudo unius ad alterum. l. c. q. VI, art. 3 in corp.

im Lichte der ersten Wahrheit erkennen und durch sie beurtheilen. »Ex verbis illis Augustini et similibus,« sagt Thomas l. c. q. 1 art. 3 ad 1, »non est intelligendum, quod ipsa increata veritas sit proximum principium, quo intelligimus et iudicamus, sed quia per lumen nobis inditum, quod est eius similitudo, cognoscimus et iudicamus. Nec hoc lumen habet aliquam efficaciam nisi ex prima luce, sicut in demonstrationibus secunda principia non certificant nisi in virtute primorum. Nec tamen oportet quod etiam ipsum lumen inditum sit primo a nobis cognitum. Non enim eo alia cognoscimus sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis, sed sicut eo quod facit alia cognoscibilia: unde non oportet quod cognoscatur nisi in ipsis cognoscibilibus, sicut lux non oportet quod videatur ab oculo nisi in ipso colore illustrato.« Es erhellt aus dieser Stelle, daß der hl. Thomas den Grundgedanken seines Autors nicht kritisch zu erheben sucht, sondern durch seine eigenen Begriffe das Mißverständliche an den augustinischen Ideen beseitigt. So bleibt nur mehr eine formelle Uebereinstimmung. Jedenfalls ist die Aehnlichkeit des Menschengeistes mit Gott noch nicht erschöpft durch den thomistischen Begriff des „Erkenntnißlichtes.“ Schon im genannten Kommentar ist dasselbe der intellectus agens. Dieser ist die Verstandeskraft. Gott aber ist nicht bloß Verstand, sondern Vernunft, und die göttliche Vernunft ist der Inbegriff der ewigen Ideen (formae principales, originales regulae rerum). Letzteres nimmt auch Thomas an, aber er zieht daraus nicht die Schlüsse Augustins für die Prädicirung der menschlichen Vernunft. Für

Thomas ist die menschliche Vernunft (intellectus possibilis) Kapacität zur Ideenbildung, bei Augustin Vermögen der Ideen (aspectus rationis) [1]).

3. Einen weiteren Schritt der thomistischen Lehrentfaltung bezeichnet das Buch „Ueber die Wahrheit des katholischen Glaubens den Heiden gegenüber." Die „philosophische Summe" ist allerdings nicht eine organisch einheitliche, aus Einem philosophischen Grundprincip hervorgehende Entwicklung. Vielmehr soll dieses Grundprincip, als erkenntnißtheoretisches, der arabischen Philosophie gegenüber kritisch erst herausgestellt werden [2]). Die natürliche Gotteserkenntniß beruht nach

1) Cum aeterna illa et incommutabilis sapientia in rationales creaturas transfertur, non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur, sicut imago ex annulo et in ceram transit et annulum non reliquit. August. de trin. 14, 15. Cfr. de gen. ad litt. impf. lib. c. 16 n. 57: In Deo est etiam illa sapientia, quae non participando sapiens est, sed cuius participatione sapiens est anima, quaecunque sapiens est. Und namentlich Stellen wie De lib. arb. II, 9 n. 26: Sicut antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis — per hanc enim scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle —: ita etiam, priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum, si interrogetur, velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet. — Natürlich hat Augustin hier keine „angeborenen Ideen" im späteren trivialen Sinne des Wortes vorgetragen. Wie überhaupt in ihm „platonisches Blut" lebt, während in Aristoteles „platonische Tradition" fortwirkt, so erfüllt der tiefe Seelenkenner die aristotelischen Formen mit christlich geläutertem platonischem Geiste.

2) Propositum nostrae intentionis est, veritatem, quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios. . . Veritatem aliquam investi-

dem historisch ersten Hauptwerk des Heiligen auf folgenden wesentlichen Punkten.

Hinsichtlich dessen, was wir von Gott aussagen, gibt es eine doppelte Reihe von Wahrheiten. Die einen sind positiv, die andern durch die Vernunft vermittelt. Letztere, Dasein, Einheit Gottes u. ä., haben die Philosophen, dem Lichte der natürlichen Einsicht folgend, durch schulgerechte Begründung dargethan [1]). An sich freilich steht es durch sich selber fest, daß Gott der Seiende ist, daß Sein zum Wesensbegriff des Absoluten gehört. Aber weil wir Gottes Wesen nicht begreifen, somit das Prädikat Sein, vom Absoluten ausgesagt, nicht im Subjekte und rein durch dasselbe erfassen können, ist es für uns nicht selbstverständlich, daß Gott außer unserem Begriff von ihm auch real seiend ist. Thatsächlich ward und wird ja die Existenz Gottes bestritten oder der lebendige Gott mit Götzen verwechselt. Also ist ein Gottesbeweis für uns nothwendig, und wer ihn für unmöglich hält, indem er Gottes Dasein schlechthin zum Glaubensartikel stempelt, der verwechselt die Beweisbarkeit des Seins mit der Begreiflichkeit des Wesens Gottes

---

gantes ostendemus, qui errores [sc. macometistici et pagani] per eam excludantur et quomodo demonstrativa veritas fidei christianae religionis concordet. S. ph. I, 2. — Vornehmlich berücksichtigt wurden l. I, cc. 10—15; l. II, cc. 56—79; l. III, cc. 38—63.

1) Quae, sicut est Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi, philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Cfr.: Apud multos in dubitatione remanerent ea, quae sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant. l. c. I, 3; cfr. 4 ad 3.

und leugnet folgerichtig beides. Dasein und Wassein aber sind zu unterscheiden. Am schulgerechtesten hat den Beweis für das Dasein Gottes Aristoteles geführt. Er gibt, von der Erfahrung ausgehend, von der Thatsache der Bewegung, in der Physik eine zweifache Formel, zeigt ferner die nothwendig anzunehmende erste Wirkursache auf und erweist die metaphysische Einheit von Sein und Wahr im Absoluten. Im Anschluß an Aristoteles ist der teleologische Gottesbeweis des hl. Johannes von Damaskus besonders zu beachten.

Was aber ist nun Gott? Es gibt eine allgemeine, noch unbestimmte Erkenntniß von Gott, welche allen normalen Menschen zukommt. Der Geist kommt von selber auf sie, sofern wir aus dem ordnungsgemäßen Naturverlauf der Dinge auf einen überweltlichen Ordner schließen, diesem also jedenfalls Geistigkeit beilegen. [1]) Solche Erkenntniß ist an sich nothwendig. Denn allem Seienden ist die Zweckbeziehung immanent, gleich wie dem abgeschnellten Pfeile die Richtung auf sein Ziel. Alles Seiende aber erreicht seinen Daseinszweck nur durch Theilnahme an der Aehnlichkeit mit dem Schöpfer.

1) Est quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest, sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sive (quod magis verum videtur) quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest. S. ph. III, 38 init. — Die erste Annahme (»per se notum«, was auf die angeborene Gottesidee hinauslaufen würde) wird allerdings S. ph. I, cap. 10 bestritten. Der Umstand aber, daß diese Annahme hier doch irgendwie zugelassen wird, beweist, neben vielem anderen, daß die S. ph. nicht so abgeklärt ist wie die theologische Summe, wo diese Annahme aufs bestimmteste abgewiesen wird.

Die vernunftbegabten Geschöpfe also können ihren Seinszweck bloß verwirklichen durch die ihrem gottähnlichen Wesen entsprechende Wirkungsweise, d. i. durch Erkenntniß ihres Zweckes, durch Erkenntniß der Gottheit. Real vollkommen wird diese Erkenntniß in der jenseitigen Anschauung Gottes; in dieser Vollendung besteht die Glückseligkeit.

Einen höheren Grad von Deutlichkeit und Sicherheit als dieser allgemeine, unmittelbare, natürliche Gottesglaube vermittelt uns ein regelrechtes Beweisverfahren. Sein Gang ist der Weg der Verneinung. Jedes empirische Ding nämlich können wir unter einen Artbegriff bringen, und durch successive Beifügung aller positiven Unterschiede dieses Seienden allen andern gegenüber gewinnen wir eine genaue Erkenntniß von dem Wesen desselben. Bei dem absoluten Wesen aber, das keinem höheren Artbegriff untergeordnet werden kann, vermögen wir bloß negativ lautende Bestimmungen anzugeben (unbeweglich, unzeitlich 2c.). Dessenungeachtet erlangen wir so, wenn auch eine ganz unvollständige, doch eine eigentliche und wahre Gotteserkenntniß. Grundlage und Ausgangspunkt derselben bildet die Gesammtheit der Dinge, die Wirkungen Gottes sind. Durch natürliche Mittel erkennen wir aus ihnen, daß ihre Ursache *ist*, daß deren Wesen unendlich hinausliegt über alle Dinge und verschieden ist von allen, daß folglich kein endlicher Geist jemals die Wesenheit der *ersten Ursache* begreifen, ihr Ansichsein durchschauen kann. Soweit führt uns hienieden die vollkommenste Erkenntniß. Auch wenn wir speciell unseren eigenen Geist, der als vernünftiger allerdings am meisten Gottähnlichkeit besitzt, zum Ausgang

unserer Betrachtung nehmen, erlangen wir hierdurch keine andersartige Kenntniß von Gottes Wesen. Denn unsere Selbsterkenntniß vollzieht sich in der gleichen Weise wie unsere Wissenschaft von den empirischen Außendingen [1]).

Jedes endliche Geistwesen erkennt nach der Weise seines Seins [2]). Ein Engel erkennt in seiner am höchsten gottähnlichen Wesenheit nach der Form derselben das unter ihm und das über ihm Stehende. Gott erkennt er somit auf Grund seiner Selbstbetrachtung durch eine Art von Anschauung. Vermöchten wir ein englisches, ein körperloses Wesen in seinem Ansich zu erschauen, dann hätten wir durch unsere Idee von demselben zu-

---

1) Per effectus de Deo cognoscimus, quia est, et quod causa aliorum est, et aliis supereminens, et ab omnibus remotus: et hoc (viâ causalitatis, eminentiae, negationis) est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, unde Dionysius dicit (de mystica theologia c. 11), quod Deo quasi ignoto coniungimur; quod quidem contingit, dum de Deo, quid non sit, cognoscimus, quid vero sit, penitus manet ignotum. S. ph. III, 49. 5. — Quod etsi mens humana de propinquiori Dei similitudinem repraesentet quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei, quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis, quod ex sensibilibus sumitur, cum et ipsa de se ipsa cognoscat quid est per hoc, quod naturas sensibilium intelligit; unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest, quam sicut cognoscatur causa per effectum. l. c. III, 47 fin.

2) Videre Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae: nam cuilibet naturae intellectuali creatae proprium est, ut intelligat secundum modum suae substantiae. S. ph. III, 52. 5. Vergl. dazu das Axiom: »Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis« u. ä. Formulirungen dieses Gedankens, z. B.: Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. S. ph. II, 77.

gleich eine Anschauung des göttlichen Wesens. Rein unsinnliche Wesen aber, substantiae separatae, sind unserem Geiste hienieden nicht unmittelbar zugänglich. Denn unsere Seinsweise ist die sinnlich vernünftige, lehrt Aristoteles. Unsere Seele ist unmittelbar mit dem Leibe geeinigt, wenngleich der Mensch seine specifische Wesensform durch seine Vernünftigkeit erhält. Darnach ist auch die Art unseres Erkennens bestimmt. Gebunden an die aus der sinnlichen Wahrnehmung stammenden Phantasiegebilde (phantasmata), verhält sich unser Erkenntnißvermögen zu denselben wie die Sehkraft zu den Farben. Träger des Wissens ist der Geist nach Seite seiner Empfänglichkeit (intellectus possibilis), so daß das in Thätigkeit versetzte Erkenntnißvermögen das thatsächliche Erkennen ist. Wodurch aber wird dies Vermögen aktuell informirt? Durch das verstandesmäßig Erkennbare, gleichwie die Sinne durch das sinnlich Schaubare. Das ist der Begriff, die Wasform des Seienden. Diese wird von den Sinnenbildern abgezogen durch die spontane Erkenntnißkraft (intellectus agens). Hingewendet zu den Phantasmen, arbeitet der Verstand die species intelligibilis, die Idee als Erkenntnißmittel heraus. Die Idee des Geistes verhält sich zu der Wesenheit des Dinges, wie die Vorstellung des Sinnes zu der Erscheinung. Gäbe es im Sinne Plato's reine Ideen, dann könnte in uns nur ein passives Erkenntnißvermögen sein, nicht aber eine bildend thätige Verstandeskraft. Jedem Empfangenden muß aber ein Gebendes proportionirt sein [1]).

1) Cum agens et recipiens sint proportionata, oportet quod unicuique passivo respondeat proprium activum. Intel-

Daher, und weil unser Geist nicht unaufhörlich im Erkennen begriffen ist — was er unter Einwirkung der platonischen Ideen sein müßte — kann es keine reinen und keine angeborenen Ideen geben. Also muß für Bildung derselben eine spontane Gestaltungskraft im Geiste angenommen werden. Von ihr, nicht aber von den noch nicht intelligibeln sinnlichen Eindrücken, geht beim Erkenntnißproceß die erste und Hauptaktion aus. Zum Abschluß kommt der Proceß dadurch, daß das erkennende Vermögen den durch die erkennende Kraft zubereiteten Erkenntnißstoff in sich aufnimmt, dessen Wesenheit mittelst der Ideen sich zu eigen macht, in gewissem Sinne sich damit vermählt. Veranschaulichen läßt sich das Verhältniß zwischen Vernunft und Verstand, sowie das Einwirken beider auf den Gegenstand, durch ein Auge, in welchem neben der Durchsichtigkeit und dem Farbensinn zugleich soviel Eigenlicht wohnt, daß es zwar nicht die Farbe selbständig zu erzeugen, aber die von aussen herankommende sichtbar zu machen vermag. Deßhalb vergleicht auch Aristoteles die spontane Thätigkeit des erkennenden Geistes, den *νοῦς ποιητικός*, mit einem Lichte [1]. Angeregt durch die sinnliche Erfahrung, welche

lectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ipsius: habet enim se ad eum agens sicut ars ad materiam. S. ph. II, 76. 1.

1) Exemplum esset, si oculus simul cum hoc, quod est diaphanum et susceptivus colorum, haberet tantum de luce, quod posset colores facere visibiles actu, sicut quaedam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare obiecta . . . Cui etiam simile est in intellectu nostro, qui ad ea quae sunt manifestissima se habet sicut oculus noctuae ad solem: unde parvum lumen intelligibile, quod est nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere . . . Aristoteles fuit

niemals entbehrt werden kann, hellt das Verstandeslicht seine eigenen Bestimmungsgesetze auf, die principia demonstrationis indemonstrabilia. Bewegungsgesetz des Geistes ist der ihm eingeborene Wissenstrieb. Dadurch, daß wir die theoretischen und dazu die ethischen Grundprincipien in uns selber erkennen, haben wir eine Art von Anschauung der unwandelbaren Wahrheit und ihrer ewigen Gesetze, und erkennt unser Geist alles Uebrige in denselben, gleichwie unser leibliches Auge die Dinge schaut im Sonnenlichte — im Glanze der Sonne, nicht in ihrer Substanz. Irgend eine andere Intuition der Wahrheit, eine der Natur unmittelbar eingepflanzte Idee der Gottheit gibt es nicht. Jede sichere Erkenntniß, damit sie gewiß sei, muß auf die obersten Voraussetzungen zurückgeführt werden können [1]).

---

motus (contra Platonem) ad ponendum, quod ea, quae sunt nobis intelligibilia, non sunt aliqua existentia intelligibilia per se ipsa, sed fiunt ex sensibilibus. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens, ut faciat intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. S. ph. II, 77.

1) Cognitio, quae fit per aliquod naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. S. ph. III, 46. 3. — Quaedam sunt vera, in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. Inquantum ergo quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus iudicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini in Soliloquiis (I, 8), qui dicit, quod scientiarum spectamina

Scheint auch in der philosophischen Summe des hl. Thomas der Entwicklungsgang des Gedankens mehr den Fortschritten des abzuwehrenden Angriffes zu folgen, so tritt immerhin das eigene Princip scharf genug heraus. Aus dem zuletzt Angeführten namentlich geht hervor, daß Thomas zwar nicht im Gegensatze zu Augustin sich wissen will, daß aber sein aristotelischer Standpunkt klar abgegrenzt ist. Findet Augustin die metaphysische Gottebenbildlichkeit des Geistes in dessen innerstem Besitzthum [1]), so ist dieselbe nach Thomas des Geistes

---

videntur in divina veritate sicut visibilia in lumine solis. Quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis in aëre et similibus corporibus relicta. S. ph. III, 47.

1) Vergl. August. de trinit. 14, 7: Nihil tam novit mens quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est quam ipsa sibi. Cfr. de vera Relig. 72: Noli foras ire, in te redi: in interiore homine habitat veritas, et si animam mutabilem inveneris, transscende te ipsum. — Nichts wohl dürfte den Unterschied zwischen Augustin und Thomas treffender zur Geltung bringen, als die thomistische Exegese der Stelle De civ. Dei 11, 27: Habemus alium sensum interioris hominis, sensu isto [corporali] praestantiorem, quo iusta et iniusta sentimus, iusta per intelligibilem speciem, iniusta per eius privationem. Thomas bemerkt hiezu Qq. dispp. de Veritate X de mente a. 9 ad 2 contrar. Folgendes: Species illa, per quam iustitia cognoscitur, non est aliud quam ratio ipsa iustitiae, per cuius privationem iniustitia cognoscitur (was ist ein „privativer Begriff?"). Haec autem species vel ratio non est aliquid a iustitia abstractum, sed id, quod est complementum esse ipsius ut specifica differentia. Während der hl. Augustin mit psychologischer Feinheit die Möglichkeit einer Erklärung andeutet, erklärt der hl. Thomas das Problem mit logischen Distinktionen und läßt den psychologischen Grund für die Berechtigung derselben ganz bei Seite.

eigenthümliche Thätigkeit: Theilhaben und Theilnehmen an der Wahrheit.

4. Mit großartiger Uebersichtlichkeit hat der hl. Thomas seine wissenschaftlichen Ideen zusammengefaßt in der theologischen Summe.

Davon ausgehend, daß eine Proposition durch sich selber einleuchtend sein kann auf zweifache Weise, an sich bloß und zugleich für uns, stellt der englische Lehrer in seinem „gereiftesten" Werke die Selbstverständlichkeit des Satzes von Gottes Dasein entschieden in Abrede. Das Urtheil, „der Seiende ist", leuchtet allerdings wegen der Aequivalenz von Subjekt und Prädikat durch sich selber ein. Indeß von dem absolut Seienden ausgesagt, dessen Sein das aus seinem Namen uns unbegreifliche Wesen ist, steht dieser Satz nicht auf der gleichen Linie mit den für uns selbstverständlichen Aussagen. Diese, in welchen wir z. B. die ersten Principien der Wahrheit nennen, Sein und Nichtsein, Ganzes und Theil 2c., bedürfen für niemanden eines syllogistischen Beweises. Hier wird jedesmal Subjekt und Prädikat nach Inhalt und Umfang als dasselbe und so unmittelbar das eine in dem anderen und durch dasselbe erkannt. Daß Gott, der Seiende, ist, können wir mithin wohl in einem formal identischen Urtheile aussagen, vermögen aber das Prädikat der Aussage nach der realen Objektivität seines Inhaltes einfach durch diese selber nicht zu verificiren; denn wir begreifen nicht, was Gott ist [1]. Andererseits ist Gottes

1) Die Doppelbedeutung des Zeitwortes Sein kann dem ontologischen Gottesbeweis etwas Bestechendes verleihen. Wenn wir aber genau unterscheiden zwischen dem Verhältnißbegriff der Inhärenz und dem einfachen Begriffe der Existenz, dann stellt sich

Dasein doch auch kein bloßer Glaubenssatz, sondern liegt nach der Schrift (Röm. 1) dem Glauben voraus. Also muß, was für uns nicht durch sich selbst klar, was nicht unmittelbar zu erkennen ist und doch nicht bloß geglaubt werden kann, beweisbar sein. Der Beweis für Gottes Dasein geht aus von dem, was uns zugänglicher und bekannter, was aber in seinem eigenen Ursprung und Wesen weniger erkannt ist, d. i. von der Wirkung. Nun steht aber die Wirkung Gottes, das Universum, nicht im geraden Verhältnisse zu seiner unendlichen Ursache. Ist da wohl ein richtiger Schluß vom Späteren auf das Frühere, vom Niedrigen auf das unendlich Höhere möglich? Die Inadäquatheit der Wirkung verhindert bloß eine vollkommene Erkennbarkeit, nicht aber die Beweisbarkeit der Ursache; denn jeder Wirkung muß eine Ursache präexistiren. Jedenfalls ein aposteriorischer Beweis für Gottes Dasein ist also möglich [1]). Solcher

dieser Beweis leicht als ein Spiel mit Begriffen heraus. Thomas merkt diesbezüglich an: Ens et Esse dicitur dupliciter. Quandoque enim significat essentiam rei sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse non habent, sicut dicimus, quod caecitas est, quia verum est hominem caecum esse. Cum ergo dicat Damascenus, quod esse Dei est nobis manifestum, accipitur esse Dei secundo modo et non primo. Primo enim modo est idem esse Dei quod eius substantia, et sicut eius substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus, quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concepimus ex effectibus ipsius. Quaestiones disputatae: quaest. VII de simplicitate div. essentiae, art. II. ad 1.

1) Die Unterscheidung »Demonstratio propter quid« i. e. per causam, per priora simpliciter und »Demonstratio quia« i. e. per effectum, per priora quoad nos — deckt sich bekanntlich nicht unmittelbar mit der kantischen a priori und a posteriori.

Gottesbeweise sind es fünf, hergenommen von der Abfolge der Bewegungs-, von der Reihe der Wirkursachen, von der Kategorie des Möglichen und Nothwendigen, von der Abstufung der Vollkommenheiten und von den Zweckbezügen in den Dingen.

Nachdem wir auf diesem Wege des Daseins Gottes wissenschaftlich gewiß geworden, auf welche Weise ist dann Gott nach seinem Wesen in unserer Erkenntniß? Dies ist die zweite Theilfrage unserer Untersuchung, die wichtigere und schwierigere.

Ein jeglich Ding ist insoweit erkennbar, als es wirklich ist. Gott ist absolute Wirklichkeit, mit Ausschluß aller Potentialität, sein Wesen also an sich das allererkennbarste. Eine nicht absolute Erkenntnißkraft aber wird geblendet durch Gottes absolute Erkennbarkeit, gleichwie das Auge der Nachtthiere durch den Sonnenglanz zur Zeit der Mittagshöhe. Ist sonach das Wesen Gottes über jede endliche Erkenntniß erhaben? Des Menschen höchstes Glück besteht in der vollendetsten Bethätigung seiner edelsten Kraft. Wäre unserem Erkennen Gottes Wesenheit, über welcher es kein Erkennbares weiter gibt, unzugänglich, so würde der Mensch sein im Glückseligkeitstrieb präformirtes Endziel nie erreichen, oder dasselbe läge anderswo als in Gott — was gegen den

---

Cfr. S. ph. III, 50. 3: Sicut se habet quaestio propter quid ad quaestionem quia, ita se habet quaestio quid est ad quaestionem an est. Nam quaestio propter quid quaerit medium ad demonstrandum quia est aliquid, puta quia luna eclipsatur, et similiter quaestio quia est quaerit medium ad demonstrandum an est. — Das hauptsächlichste Material für unsere Frage findet sich S. th. I, qq. 2. 12. 15. 84—90.

Glauben verstößt. Die undogmatische Annahme ist aber auch unphilosophisch. Dem Menschen ist der Wissenstrieb von Natur aus eingepflanzt. Er muß zu jeder Wirkung eine Ursache und aus der Beschaffenheit der Wirkung das Wesen der Ursache irgendwie zu erkennen suchen. Wäre nun die oberste Ursache des Seienden, Gottes Wesenheit, unserem Geiste unzugänglich, so bliebe eine Naturanlage des Menschen zwecklos. Dies stößt aber den Naturbegriff um. Also muß jedenfalls für den Vollendeten im Jenseits Gottes Wesen schaubar sein, und es ist dort schaubar, nicht in einem Spiegelbilde der Erkenntniß, nicht durch die bloße Natur, sondern in Kraft des Gnaden- oder Glorienlichtes [1]). Begriffen kann die absolute Wesensform nie werden, wenn auch die visio Dei per gratiam, die visio beatorum per essentiam etwas wesentlich Vollkommeneres ist als die cognitio Dei per naturam, die visio viatorum aenigmatica sive specularis. Möglich ist auch die natürliche Erkenntniß des göttlichen Wesens, wenn sie hienieden auch niemals ein Schauen sein kann. Wie kommt dieselbe zu Stande?

Die Frage „Was ist Gott?" wird zunächst in der gleichen Weise erledigt wie die erste Untersuchung der natürlichen Wissenschaft vom Absoluten („Ist Gott?") — nämlich, nach Anweisung der Schrift Röm. 1, 19, durch Schluß von der Wirkung auf die Ursache.

---

1) Per lumen gratiae sive gloriae fit creatura rationalis deiformis (S. th. I, q. 12. art. 5 ad 3). Facultas videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit (l. c. art. 6 in corp.). Diese übernatürliche Konformität der endlichen Vernunft mit Gott schließt die natürliche nicht aus, sondern setzt sie voraus. Vergl. unten.



Unsere Vernunfterkenntniß beginnt mit der sinnlichen Erfahrung und reicht, soweit sie sich an der Hand der sinnlichen Phantasiebilder erstrecken kann. Aus den ins Gebiet des Sinnenfälligen herabgreifenden, aber stetsfort von ihrer Primärursache abhängig bleibenden Wirkungen Gottes erkennen wir von ihm, ob und daß er ist, und erkennen zugleich, was ihm zukommen muß, sofern er die erste Ursache alles kontingent Seienden ist, folglich hinausliegt über alles kreatürliche Sein. Wir erkennen so Gottes Verhältniß zu den Dingen und den Unterschied der Dinge von ihm. Wenn auch der Ausgangspunkt derselbe bleibt, so erweitert sich doch immerhin das einfache Schließen von der Wirkung auf das Sein der Ursache zu einem Vergleichen des an der Wirkung wahrgenommenen Wesens mit dem noch nicht specifisch bekannten Wesen der Ursache. Ziel dieses vergleichenden Schließens ist die Uebertragung der Wesenseigenschaften in den endlichen Wirkungen auf die unendliche Ursache. Die Uebertragung selber hat zu geschehen, weil Ursache und Wirkung sich nicht proportionirt sind, per eminentiam et remotionem. In solcher Weise erkennen wir, wenn auch bloß analogisch, inadäquat und mit mehr negativem Resultat, aus dem Wesen der endlichen Dinge das Wesen Gottes [1]).

1) Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui... Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci et p. c. nec eius essentia videri. Sed quia sunt

Welches aber sind im einzelnen die Mittel und Faktoren dieser unserer Erkenntniß? Neben den Vorstellungen aus der sinnlichen Wahrnehmung ist unser Geist des Erkenntnißlichtes benöthigt, in Kraft dessen wir von den ersteren die verstandesmäßigen Begriffe abziehen [1]). Die Sinneindrücke regen die Erkenntnißkraft an; das Erkenntnißlicht leitet ihre Thätigkeit in der Läuterung des aus der Wirkung Abstrahirten und vollendet sie zu der vergleichungsweisen Uebertragung des aus dem Wesen der Wirkung Erschlossenen auf das Wesen der Ursache. Zum voraus ermöglicht ist dieses Verfahren, ganz analog wie beim jenseitigen Schauen, durch die Helligkeit des menschlichen Intellektes und durch den Widerstrahl des göttlichen Lichtes in den Dingen [2]). Was ist nun

eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamns de Deo, an est, et ut cognoscamus de ipso eo quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creatnras, quod sc. omnium est causa, et differentiam creaturarum ab ipso, quod sc. ipse non est aliquid eorum, qnae ab ipso causantur et quod haec non removentur ab eo propter defectum, sed quia superexcedit. S. th. I, q. 12. art. 12 in corp. et ad 2.

1) Cognitio, quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, sc. phantasmata a sensibilibus accepta et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones abstrahimus. S. th. I, q. 12. art. 13 in corp.

2) Quod statim visis corporibus divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, sc. ex perspicuitate intellectus et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis l. c. art. 4 ad 2. Für das Gebiet des Natürlichen zu vergl. Summa c. Gent. I, 8: Res sensibiles, ex quibns humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, videlicet quod sunt et bonae sunt. Cfr. ibid. lib. III, cap. 18—22, besonders cap. 19: »Quod omnia intendunt assimilari Deo.«

das Erkenntnißlicht des Geistes? Damit stehen wir vor der tiefsten Frage der philosophischen Gotteslehre.

Das natürliche Erkenntnißlicht ist einmal konform dem Gnadenlichte des übernatürlichen Schauens. Denn Gott ist Urheber und Ziel der Erkenntnißkraft. Diese als geschöpfliche muß eine irgendwie theilnehmende Aehnlichkeit mit Gott sein, dessen Wesen das absolute Erkennen ist. Daher ist die aktive, die spontane Seite des Erkenntnißvermögens, der Verstand, bildlich gesprochen ein Licht des Geistes, gleichsam abgeleitet von dem Urlichte des absoluten Geistwesens. Dies hat Geltung ebenso von der natürlichen Verstandeskraft des Erkennens wie von der übernatürlichen des Gottschauens. Die erstere muß vorher schon da sein, und sie ist eine gewisse Gottähnlichkeit, durch welche die erkennende Potenz des Geistes, der Intellekt, die Vernunft für die Erkenntniß des absoluten Wesens in Stand gesetzt ist. Letztere ist eine Erhöhung und Stärkung des natürlichen Lichtes durch die Gnade [1]).

---

1) Manifestum est, quod Deus et est auctor intellectivae virtutis et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae. S. th. I, q. 12. art. 2 in corp. — Ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis, sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et iudicare in sole, i. e. per lumen solis. l. c. art. 11 ad 3. — Ipsum lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati,

An sich selber aber ist diese Gottähnlichkeit des Geistes nicht ein selbstleuchtendes Gottesbild in dem erkennenden Subjekte, nicht eine similitudo ex parte rei visae, nicht eine unabhängige species intelligibilis, nicht eine forma repraesentans videnti Dei essentiam, auch nicht ein unabhängiges Medium in quo, sondern das Erkenntnißmittel sub quo. Mit Einem Worte: das Erkenntnißlicht ist nicht die Gottesidee, sondern die der Vernunft inhärirende Lebendigkeit, ihre verstandesmäßige und verständlich machende Qualität, ihre Disposition für die Erkenntniß des Absoluten [1]).

Nur die Vernunft des Engels trägt die Gottesidee in sich, wie überhaupt die Erkenntniß der körperlosen Wesen, der rein intellektuellen Substanzen effektiv und vollkommen ist vermöge der ihrem Geiste von Natur aus fertigen Erkenntnißformen. Aber auch beim Engel ist zu unterscheiden zwischen natürlicher Erkenntniß Gottes und übernatürlichem Schauen seines absoluten Wesens [2]).

---

in quo continentur rationes aeternae. l. c. q. 84. art. 5. Zu vergleichen das lumen gloriae confortans intellectum ad videndum Deum u. ä.

1) Ex parte visae rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest . . . quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. l. c. art. 2. in corp. — Lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo, in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quaedam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici, quod non est medium in quo Deus videatur, sed sub quo videtur. l. c. art. 5. ad 2.

2) Iste modus cognoscendi Deum est angelo connaturalis, ut sc. cognoscat eum per similitudinem eius in ipso angelo

Der menschliche Geist erkennt auf eine specifisch andere Weise. Er hat keine von Natur aus vorhandenen Erkenntnißformen. Es gibt für uns keine angeborenen Ideen; denn unser Intellekt ist nach dem Satz des Philosophen wie eine Tafel, auf welcher nichts geschrieben steht. Geeint mit dem Leibe ist der menschliche Geist ursprünglich bloß fähig und vermögend für Bildung der Ideen [1]). Produktives Formprincip derselben ist die Verstandeskraft, und sie genügt. Als Erkenntnißlicht erhellt sie die dem Geiste ursprünglichen Seinsgesetze. Sie sind unverlierbar und liegen all' unserem thatsächlichen Wissen und Erkennen zu Grunde. Insofern kann gesagt werden: in der Erkenntniß der „ersten Principien" ist uns das ganze Wissen wurzelhaft angeboren; in ihrer Wahrheit, die ein Abglanz des göttlichen Urlichtes ist, erkennen wir die Wahrheit. Indeß auch die Erkenntniß der obersten Wahrheitssätze tritt nicht rein und unabhängig von der äußeren Erfahrung in unser Bewußtsein. So gibt es weder im Allgemeinen ein reines, von allem Sinnlichen

---

refulgentem. ›Angelus est speculum purum, clarissimum, suscipiens totam si fas est dicere pulchritudinem Dei‹ (Dionysius). l. c. art. 4. Cfr. l. c. q. 84. art. 3 ad 1: Intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.

1) Intellectus est sicut tabula, in qua nihil est scriptum .... Unde oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines, quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines, quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit, quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes. l. c. q. 84. art. 3. in corp.

abgesondertes Vernunftwissen für uns, noch insbesondere ein angeborenes aktuelles Gottesbewußtsein, eine angeborene Gotteserkenntniß [1]). Seiner Natur nach ist unser Geist in Potenz dafür. Zur Aktualisirung haben, wie gezeigt, beim wissenschaftlichen Erkennen die Gottesbeweise vermittelnd einzutreten. Deren Stringenz und Evidenz setzt der hl. Thomas auf seinem Standpunkt schlechthin voraus.

In Vorstehendem haben wir uns bemüht, die Entwicklung der Lehre des hl. Thomas über die natürliche Gotteserkenntniß zu geben. Nach einer vorausgesandten Skizze haben wir im Kommentar zu Boëthius' Buch das Bestreben des Aquinaten zu erkennen geglaubt, sich im Ausdrucke noch möglichst an die Fassung des hl. Augustin anzuschließen, freilich unter sachlichen Umdeutungen der augustinischen Formeln. Die philosophische Summe hat die aristotelisch-scholastischen Distinktionen beigefügt, unter kritischer Berücksichtigung falscher Ausleger des Aristoteles. Die theologische Summe endlich faßt alle Gedanken in gewisser Einheitlichkeit zusammen. Ist es auch nicht eine organisch-systematische Verbindung, was sie bietet, so ermöglicht sie doch in ihrer harmonischen Aneinanderreihung der Hauptstücke eine faßliche Uebersicht über den Gesammtstoff. Wie kein anderes Werk ist die „Summe" geeignet, den erstaunlichen Universalismus des Engels der Schule vor die Seele zu stellen.

---

1) Cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid, unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse. Quaest. de Verit.: q. 10 de mente art. 12 ad 1.

Eine Würdigung nun der gegebenen thomistischen Theorie erscheint uns fast unmöglich ohne einiges Eingehen auf die erkenntnißtheoretischen Grundprobleme selber.

II.

Wir haben nicht im Sinn, die der thomistischen Theorie entgegenstehende platonisch-augustinische Anschauung anzurufen zu dem Zwecke, um nach einfacher Abwägung der Mängel und Vollkommenheiten uns für die lückenloseste Fassung zu entscheiden. Der bekannte Gegensatz — und er besteht trotz aller gegentheiligen Versicherungen — läßt sich gründlich nur ausgleichen durch eine kritische Würdigung der metaphysischen Grundprincipien bei Plato und Aristoteles. Die Probe der Metaphysik müßte in der Noëtik beider Philosophen gemacht werden. Bis solche Vergleichung unparteiisch angestellt und bevor die Probe unwiderleglich gemacht ist, dünkt uns folgende Ansicht die wahrscheinlichste: weder hat Plato angeborene Ideen gelehrt im geläufigen Sinne des Wortes, wie er auch dem hl. Thomas vorschwebt bei seiner wiederholten Kritik der reinen Seins- und Erkenntnißformen; noch hat Aristoteles ausschließlich erworbene Ideen vertheidigt, was Thomas als selbstverständlich voraussetzt. — Wir beschränken uns auf die aristotelische Theorie in ihrer thomistischen Formulirung, um von ihren eigenen Principien aus die Unzulänglichkeit, resp. die Unfertigkeit derselben zu erweisen.

1. Im Anschluß an die Quaestio disputata de Mente [1])

---

1) Wir können hier des Raumes wegen nicht mehr ausführliche Citate geben, bemerken aber, daß wir die Quaest. disp. de Veritate X (De Mente) im Lichte der S. th. benützt haben.

läßt sich folgende Beschreibung der thomistischen Erkenntnißlehre geben.

Die menschliche Seele ist nicht bloß Lebens- und Empfindungsprincip: ihre specifische Potenz ist die Geistigkeit. Das lateinische Wort hiefür kommt von „Messen" her (mens a mensurando). Die Dinge nach ihren Principien bemessen zu können, ist das tiefste Vermögen der Seele. Vermögen ist das Mittelding zwischen Wesenheit und Thätigkeit. Das eigenthümlichste Vermögen eines Dinges gebrauchen wir sehr oft als wesenhaftes Merkmal desselben. So nennen wir z. B. die Menschenseele Geist, Vernunft, Verstand. Aus ihren Thätigkeiten schließen wir auf die Potenzen und aus diesen auf die Essenz der Seele, welche der Wesensgrund der Vermögen ist. In welcher Weise nun bethätigt sich die Seele als Geistwesen? Durch Erkennen. Welches ist der Gang desselben? wie erkennt die Seele das unter ihr Stehende, wie sich selber und wie das sie Ueberragende?

Es wird vielfach geleugnet, daß die Erkenntniß von den Sinnen auszugehen habe, weil eine Wechselwirkung zwischen Sinnlichem und Geistigem nicht möglich sei; weil der Gegenstand des geistigen Erkennens, die Wesensform der Dinge von dem Sinne nicht wahrgenommen werden könne; weil die obersten Gesetze und allgemeinsten Begriffe, die Wurzeln alles aktuellen Erkennens, im Geiste selber liegen, Erkennen also des Geistes specifisch eigene und unabhängige Thätigkeit sei. Letzteres betone namentlich der hl. Augustin. Er steht jedoch, sagt Thomas, richtig verstanden, mit unserer Auffassung, welche die aristotelische ist, in keinem Widerspruche.

Aristoteles lehrt und die Erfahrung bestätigt es:

wem ein Sinn fehlt, dem geht die entsprechende Kenntniß ab. Der Blinde hat keine Vorstellung von der Farbe. Auch die Kenntniß der unbeweisbaren Grundsätze der Wahrheit und des Wissens werde durch die sinnliche Erfahrung geweckt. Wäre diese für die Erkenntniß unnöthig, dann wären die Sinne entbehrlich. Die Natur aber schafft nichts umsonst: der Sinn ist nicht etwas Sinnloses.

So können wir denjenigen nicht beistimmen, welche den Ursprung der Erkenntniß von einer völlig außer der Seele liegenden, rein immateriellen Ursache herleiten, wie die platonischen Ideen sind (formae separatae) und die arabischen Intelligenzen (substantiae separatae; Avicenna's Occasionalismus). Ebenso wenig ist die Anschauung haltbar, welche den Ursprung des Wissens ausschließlich in einer der Seele immanenten Ursache findet, wie die Hypothese einer vorkörperlichen Existenz des Geistes (Erkennen = Erinnern), und jene, mit der vorigen in den Konsequenzen zusammenfallende, von den angeborenen Ideen (prästabilirter Occasionalismus).

Am vernunftgemäßesten ist die aristotelische Auffassung, welche die Erkenntniß theils von innen, theils von außen her bedingt sein läßt, von der Thätigkeit des Geistes und von der Einwirkung der Dinge. Unser Geist steht den Dingen gegenüber, wie die Aktualität der Potenz, sofern nämlich das außerhalb der Seele Existirende der Möglichkeit nach erkennbar oder verstandesmäßig ist, der Geist aber in Wirklichkeit. Sonach ist in der Seele die Verstandeskraft (intellectus agens), welche das möglich Verstandesmäßige zum wirklich Verstandesgemäßen macht. Andererseits verhält sich unser Geist zu den

Dingen auch wieder wie die Potenz zur Aktualität, sofern die außer uns existirenden, konkret bestimmten Formen der Dinge in uns nur der Möglichkeit nach sein können. Mithin ist in der Seele das Vernunftvermögen (intellectus possibilis), welches das Verstandesgemäße in sich aufnimmt, mit sich einigt und das Erkennbare zum Erkannten macht. Die Erkenntnißformen desselben werden von den Sinnendingen mittelst der Sinnenanschauungen abgezogen. Diese, die phantasmata, verhalten sich als die zweite, als werkzeugliche Ursache; der Verstand ist erstes und Principalagens. Seinen Ursprung hat das lumen intellectus agentis aus Gott. Unser Geist empfängt also sein Wissen aus der sinnlichen Erfahrung (causa materialis). Dessenungeachtet bildet er die unsinnlichen Erkenntnißformen der Dinge in sich selbst durch den Verstand. Durch sein Licht und seine Thätigkeit werden aus den mit der sinnlichen Erscheinung ähnlichen Sinnenanschauungen intelligible Abbilder (species intelligibiles) der konkreten Dinge erhoben. Die sinnlichen Abbilder werden durchleuchtet, von allem Accidentellen geläutert, zur Immaterialität sublimirt und so der Vernunft homogen gemacht. Nicht eine Verwandlung, eine bloße Veränderung der imago sensibilis in die imago intentionalis wird durch den Verstand vorgenommen, und weil dieser hier Principalagens ist, findet sich in seinem Lichte jede Erkenntniß und die Gesammtheit des Wissens ursprünglich, wurzelhaft vor, ist uns dasselbe habituell angeboren. Dazu braucht das Erkenntnißlicht selber nicht unmittelbar und zuerst von uns erkannt zu sein. Unter Vermittlung der Universalbegriffe (conceptiones universales), wie Sein, Einheit,

Bewegung u. ä., welche zunächst und mit Nothwendigkeit, wenn auch keineswegs unmittelbar, erkannt werden, hellt das Licht des Verstandes das ganze Wissensgebiet auf. Deßgleichen ist uns die Deduktion von Universalsätzen (indemonstrabilia principia) aus den Universalbegriffen von Natur aus möglich und geboten: die Kenntniß der allgemeinsten (identischen) Wahrheiten ist uns angeboren nach einer Seite hin, ihrem Habitus nach. Jene Begriffe und diese Axiome sind sozusagen Abschattungen der unerschaffenen Wahrheit und des göttlichen Wissens, folglich in sich unwandelbar. Nach ihnen und auf ihrem Grunde wie in Kraft ewiger Gesetze beurtheilen wir alles; in ihnen wissen wir gleichsam alles voraus, und insofern kann alles Erlernen ein Wiedererinnern des Geistes heißen. Aber auch nur insofern; denn dies erste Wissen selber (intellectus primorum principiorum) kommt in Wirklichkeit nicht unabhängig, durch rein immanente Geistesthätigkeit zu Stande, sondern ist nur das l o g i s c h (nicht zeitlich) erste Produkt zweier Faktoren, der Verstandesthätigkeit und der Sinnenwahrnehmung. Anfang der aktuellen Erkenntniß ist die Aufnahme, Abschluß, die Bearbeitung des Aufgenommenen. Die apprehensio ist das Stadium des direkten Wissens, das iudicium jenes des reflexiven Erkennens. Aehnlich verhält es sich mit der sinnlichen Empfindung und Einbildung.

Wenn nun aber auch alles Erkennen mit der sinnlichen Erfahrung anhebt, so ist damit nicht gesagt, daß kein Unterschied zwischen Sinnenwahrnehmung und Vernunfterkenntniß bestehe. Substantiell allerdings ist keine Verschiedenheit, weil durch die Sinne wie in der Ver-

nunft dieselbe Seele thätig ist; quantitativ aber und auch qualitativ (intensiv) findet keine Gleichheit statt. Der Sinn wird durch sein Wahrnehmungsbild bloß zur Auffassung der empirischen, accidentellen Erscheinung geführt, der Intellekt aber durch sein Anschauungsbild auf die wesenhafte, substanzielle Form des Seienden, mit Beiseitelassung aller materiellen, zeit-räumlichen Umstände. Der Zusammenhang besteht also darin, daß der Intellekt aus dem Sinnlichen das Unsinnliche oder Begriffliche erfaßt und durch dieses auf das Uebersinnliche oder Geistige hingeleitet wird.

Das Sinnliche ist das Materielle. Wie wissen wir um dasselbe? Durch die sinnliche Erfahrung. Aber sie ist ja Unterlage der Vernunfterkenntniß. Also muß auch die intellektive Potenz irgendwie sich mit dem Materielleu befassen.

Alles Erkennen geschieht nach einer Form, welche im Erkennenden als Erkenntnißprincip und -Medium sich befindet. Diese Form kann nun in Betracht gezogen werden nach Seiten ihrer Subjektivität, wie sie im Träger der Erkenntniß ist, und nach Seiten ihrer Objektivität, wie sie Vor- und Darstellung des Erkenntnißgegenstandes ist. In ersterer Linie aktualisirt die Form das Erkennen, in zweiter determinirt sie es auf ein aktuell Erkennbares. Die Art des Erkennens und die Qualität des Erkenntnißbildes richtet sich also nach der Beschaffenheit des Erkenntnißsubjektes. Keineswegs aber ist hiemit gesagt, daß die Seinsform des Erkenntnißgegenstandes irgendwie alterirt oder in Abhängigkeit gebracht worden wäre von der Art und Qualität des Erkenntnißträgers und seines Erkenntnißmittels. Folglich

steht nichts im Wege, daß mittelst der Verstandesformen welche immateriell im Geiste sind, materielle Gegenstände erkannt werden. Die äußeren Dinge wirken nämlich auf die Seele. Keine Wirkung aber kann ohne Form erfolgen. Somit haben unsere Verstandesformen ihre erste und ursprünglichste Beziehung (similitudo intelligibilis) auf die Seinsformen der natürlichen Objekte. Entweder sind nun diese rein mathematische Begriffe (Linie, Fläche ꝛc.) — und dann vermitteln sie keine Erkenntniß des Materiellen. Oder sie sind Wasformen individualisirter Materie — und diese geben Kunde von Materiellem, inwiefern dies ein Verhältniß zur Form hat. Also hat unser Geist eine immaterielle Erkenntniß des Körperlichen, so sehr auch die Weise des Seins von der Weise des Erkennens verschieden und zu unterscheiden ist: es besteht Konformität, aber keine Identität zwischen beiden.

Die Erkenntniß des Sinnlichen ist aber nur eine allgemeine, sofern der intellectus possibilis eine relative Aehnlichkeit mit der materia prima hat. Unmittelbare und direkte Erkenntniß von individuell konkreter Materie ist nur den sinnlich-organischen Fähigkeiten möglich. Doch hängt ja mit diesen das geistige Vermögen zusammen, sofern die von außen veranlaßte Bewegung des sensitiven Theils der Seele im Geiste endigt (Receptivität) und sofern die seelische Bewegung nach außen im Geiste beginnt (Spontaneität: potentia cogitativa, deren Organ die »media cellula capitis«, Zirbeldrüse? vergl. de Mente artic. 5 in corp.). So nimmt der Geist Kenntniß von den sinnlichen Einzeldingen auf indirekte Weise, durch eine Art von Reflexion der Seele auf ihren (sensitiven) Akt. Die Vernunft erfaßt ihr Objekt, eine Form,

eine allgemeine Wesenheit; dann erfaßt sie ihre Thätigkeit, geht weiter auf die Verstandesform, welche Princip derselben ist, und kommt endlich auf die Sinnenanschauung, aus welcher die Verstandesform ausgezogen worden. Die intellektuelle Anschauung aber wie die sinnliche ist Spiegel der Erkenntniß für ihren Gegenstand — Spiegel, nicht Spiegelbild. Während der Sinn aber an der äußeren, zufälligen Erscheinung haften bleibt, dringt der Geist in das substanzielle Wesen, in die innerste und als solche allgemeine Natur des Individuums ein. So erkennt der Geist aus dem Sinnlichen das Unsinnliche und durch dieses auch ersteres.

Wie erkennt die Seele sich selbst? Bei dem Wissen um sich selber sind zu unterscheiden: Wissen um die individuelle Existenz (an est, Selbstbewußtsein) und Kunde von der allgemeinen Essenz der Seele (quid est, Selbsterkenntniß). Aktuelles Wissen um sich gewinnt die Seele durch Kenntnißnahme von ihren wirklichen Thätigkeiten; das Bewußtsein ist also nicht etwas unmittelbar und fertig Gegebenes. Habituelles Wissen um sich, Selbstbewußtsein entspringt der Seele aus ihrer Wesenheit, inwiefern diese ihr selber gewärtig und vermögend ist, einen Erkenntnißakt zu setzen. — Die Selbsterkenntniß der Seele erfolgt nicht durch unmittelbare Selbstwahrnehmung ihres Wesens (immediata sui ipsius apprehensio). Auch die Erkenntniß des eigenen Wesens ist der Seele vermittelt durch die aus der sinnlichen Erfahrung ausgehobenen Erkenntnißbilder. Ohne sie vermag die Vernunft nichts zu erkennen; in derselben liegen keine solchen Formen vor: folglich muß und mußte die philosophische Selbsterkenntniß (von der Immaterialität des Geistes, seiner

sinnlich-vernünftigen Natur im Unterschied von anderen Seienden ꝛc.) sich an die Erfahrung halten (intellectus se ipsum intelligit per intentionem — speciem intelligibilem — sicut alia intelligibilia).

Die reflexive, abschließende Wesenserkenntniß hat die Seele durch ihre eigene Natur (Selbstunterscheidung). Denn urtheilen über die Natur der Seele können wir nur — was bei jedem iudicium nöthig ist, — indem wir auf die wandellose Wahrheit, auf ihre ewigen Principien hinschauen. Von diesen aber ist ein Abglanz, ein habituelles Aehnlichkeitsbild in die Seele selber eingestrahlt, sofern wir von Natur aus habituell das durch sich Gewisse erkennen. So kann man sagen, je nachdem: die Seele erkennt sich selber durch ihre eigne Wesenheit, durch Verstandesformen, im Lichte der göttlichen Wahrheit. Nicht jedoch kann die Selbsterkenntniß, sowenig wie das Selbstbewußtsein auf einer unmittelbaren Intuition einer ontologischen Idee beruhen.

Neben dem Wesen und dem Vermögen haben wir noch Anlagen, Kräfte der Seele zu unterscheiden. Kraft (habitus, d. i. prägnante Verfassung, Anlage, Neigung, Geschicklichkeit) ist ein Mittleres zwischen reinem Vermögen und reiner Aktualität (*ἀποτελέσματος ἐνέργεια*), sozusagen actus primus der Potenz. Wir theilen sie, wie auch die Vermögen in intellektive und affektive zerfallen, in theoretische und ethische Kräfte. Ihre Existenz erkennen wir aktuell aus ihren mit einem gewissen Wohlgefühl verbundenen (Normal-)Wirkungen, habituell durch sie selber, durch das Gefühl, Bewußtsein, entsprechende Wirkungen setzen zu können [1]). Das Wesen der seelischen

1) Wie Leibniz mit seinen »perceptions petites« eine Ver-

Kräfte erkennen wir aus ihren Zielpunkten und den hierauf gerichteten Wirkungen. Abschließend zu erkennen, reflexiv zu beurtheilen vermögen wir den psychischen Habitus theils aus der sinnlichen Erfahrung, theils aus der intellektuellen Vergleichung der Dinge. Die natürliche Erkenntniß der intellektuellen wie der sittlichen Principien erfolgt also auf die gleiche Weise. Ihre transscendente, urbildliche Einheit ist dieselbe, die göttliche Vernunft. Als unerschaffene Wahrheit, als ewige Idee ist sie Inbegriff der ontologischen, und als absolutes Leben und Thun Norm und Gesetz der moralischen Weltordnung. Wie die Kenntniß der theoretischen Obersätze (primorum intellectus principiorum), so ist uns auch die der sittlichen Allgemeingrundsätze (συντήρησις, habitus universalium principiorum iuris) habituell angeboren, vermöge unserer Gottebenbildlichkeit, die ein Theilnehmen an der göttlichen Wahrheit und ein Sichhingeben an die göttliche Vernunft einschließt, sofern diese principales Normativ des Handelns ist. Zur Aktualisirung der Erkenntniß muß aber auch hier die Thätigkeit des sich auf

---

legenheit seiner noch aristotelisirenden Noëtik verdeckt, so stößt hier der hl. Thomas auf ein Etwas, das wie ein unverständliches Beiwort sich ausnimmt. »Actualiter percipimus habitus nos habere ex actibus habituum, quos in nobis sentimus: unde etiam philosophus dicit (Ethic. II, c. 3), quod signum oportet accipere habituum supervenientem delectationem.« Eine psychologische Vertiefung finden Leibnizens „kleine Vorstellungen" in dem Gefühl, dessen Namen hier beinahe von Thomas gestreift ist. Eine Verwerthung dieses Begriffes würde die aristotelisch abstrakte Behandlung eine psychologische Umgestaltung erfahren lassen.

die Sinnenanschauungen stützenden Verstandes hinzutreten [1]).

2. Fassen wir die Gedanken der thomistischen Noëtik kurz und einheitlich zusammen. — Das menschliche Wissen ist sinnlich-geistig, eine Einheit aus sensus und intelli-

---

1) In natura humana, in quantum attingit angelicam (d. h. sofern sie Geistwesen ist), oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis. Et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae sive practicae, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora. Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis. Oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti, cum fuerit necesse. Sicut autem animae humanae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum: ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia iuris naturalis; qui quidam habitus ad synderesim pertinet. Restat, ut hoc nomen s y n d e r e s i s vel nominet absolute habitum naturalem, similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu. Et quod cunque hoc fuerit, non multum differt. Qq. dissp. de Veritate: q. 16 de synderesi art. 1 in corp. Vergl. S. th. I, q. 79 art. 12 und insbesondere S. th. I^2. qq. 90—94. »Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.« »Ratio humana secundum se non est regula rerum; sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium, quae sunt per hominem agenda.« »Promulgatio legis naturae est ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.« Vergl. dazu Augustins Prägnanz: In naturali iudicatorio, quod synderesim dicimus, adsunt quaedam regulae et lumina virtutum et vera et incommutabilia. De lib. arbitr. II, 10.

gentia. Der Sinn erfährt das Einzelne, die konkrete Erscheinung, der Geist erfaßt das Allgemeine, die logisch-metaphysische Wesenheit. Durchgreifendste Unterscheidung ist die zwischen Träger, Gegenstand und Inhalt des Erkennens. Träger der sinnlichen Wahrnehmung ist die Seele; Organe sind die Sinne; das Vermögen und seine Kraft bethätigt sich als Empfindung und Einbildung; ihr Zusammenwirken ergibt die Form der sinnlichen Vorstellung, die Sinnenanschauung. Durch die Vorstellung (species sensibilis) als das befruchtende Princip wird die Empfindung informirt; durch die Anschauung (phantasma), welche durch die reagirende Einbildung sich efformirt, wird die Sinnenwahrnehmung determinirt. Vorstellung und Anschauung verhalten sich also wie principium und terminus Einer immanenten Thätigkeit, wie Bestimmung und Bestimmtheit derselben; denn Empfinden und Einbilden sind bloß logisch, nicht zeitlich und sachlich zu unterscheiden, und Formalursache der Sinnenwahrnehmung ist ja die Seele. — Materialursache, auf deren Einwirkung die psychische Reaktivität erfolgt, sind die Formen der Sinnendinge. So hat die sinnliche Anschauung, weil von außen her mitbedingt, nothwendigen Bezug auf einen Gegenstand, ist als Darstellung (imago sensibilis) eines Außendinges objektiv, wenngleich sie ihrer physischen Qualität und Subsistenz nach etwas Subjektives bleibt — also subjekt-objektiv. Inhaltlich ist die Sinnenwahrnehmung Wissen der Seele um und von materiell Einzelnem. Letzteres ist ihr eigentlicher und objektiver Zielpunkt (terminus, id quod sentitur), während Vorstellung und Anschauung Princip und Medium sind (id quo und id secundum quod sentitur).

Ein analoger Proceß vollzieht sich im geistigen Stadium des Wissens. Träger des Erkennens ist die Seele als Geist; Vermögen und Kraft sind die Vernunft (intellectus possibilis) und der Verstand (intellectus agens); ihr Zusammenwirken ergibt die Form der Erkenntniß, die geistige Anschauung. Als species intelligibilis befruchtet dieselbe gleichsam die Vernunft: die Erkenntniß beginnt unter dem informirenden Principe zu keimen (semen cognitionis). Als intentio intellecta, verbum mentis determinirt das geistige Anschauungsbild die Vernunft: die Erkenntniß ist aktuell erzeugt; denn die Vernunft ist ja nicht reine Passivität, sondern Receptivität — sie ist Formalursache und Inhaberin des Erkennens. Das Erkenntnißbild, die Idee, ist somit Anfang und Ende Einer immanenten Thätigkeit, Bestimmung und Bestimmtheit des intellectus possibilis. Effomirt selber aber wird die Idee durch die Gestaltungskraft des Verstandes. Dieser ist Licht und Thätigkeit, um Erkennbares zu machen und es erkennbar zu machen für das Erkennende. Materialursache hiefür sind die Sinnenbilder. Auf diese sich hinwendend, durchleuchtet sie der Verstand und scheidet aus ihnen das Intelligible aus durch Einen Akt, der logisch sich als illuminatio und abstractio theilt. So bietet der Verstand der Vernunft proportionale Formen; denn ihr Verhältniß unter sich ist das der ars zur materia. Substantiell aber können sie nicht von einander getrennt werden, sowenig ihre Thätigkeiten, das Ausscheiden und das Aufnehmen der Formen zeitliche Verschiedenheit zulassen, wenngleich der Verstand logisch vorangeht. — So schließt sich die einfache Erkenntniß nach Seiten ihrer Subjektivität ab

als apprehensio. Höhere Vollendung gibt die recogitatio (iudicium). Dieser Erkenntnißmodus, das Reflexiverkennen, greift aber schon über unsere Betrachtung hinaus.

Wie schon angedeutet, wirken die Sinnenanschauungen als Materialursache der Erkenntniß auf den Geist ein. Insofern haben dessen Formen eine nothwendige Beziehung auf die Seinsformen. Unmittelbar wird durch genannte intellektuelle Bethätigung die allgemeine Wasform (essentia simplex individui) eines Seienden wahrgenommen. Die vergleichende Anwendung derselben auf eine Mehrheit ergibt den Begriff (universale = unum versus alia; forma, quidditas, essentia, natura, ratio). Die Wesenheit ist eigentlicher, objektiver Zielpunkt der geistigen Anschauung (terminus, id quod intelligitur). Als Darstellung einer Außenform (similitudo intelligibilis) ist sie objektiv. Ihrer physischen Qualität und Subsistenz nach aber ist die Anschauung und die Idee subjektiv, Princip und Medium (id quo und id secundum quod intelligitur); Gestaltungsprincip (medium sub quo intelligitur) ist der Verstand. Subjektiv also ist die Idee, sofern durch sie das Erkenntnißvermögen bestimmt wird; objektiv, sofern dasselbe durch sie in konkreter Richtung auf seinen Gegenstand bestimmt wird, was der Begriff ist. Herausarbeitung der Idee und Bildung des Begriffes gehen sonach parallel neben einander; es ist ja Eine Formalursache hiebei wirksam, der erkennende Geist. Der Begriff als Gegenstand unmittelbarer geistiger Wahrnehmung hat Realität, sofern das Allgemeine im Einzelnen individuell determinirte Existenz hat. Als Gegenstand aber des reflexiven Erkennens (Gattungsbegriff) ist er bloß im erkennenden Geiste. — Veranschaulichen läßt



sich der ganze Proceß durch folgendes Bild. Die Vernunft ist das Auge der Seele. Der Verstand ist specifische Beschaffenheit der Sehlinse, wodurch die einfallenden Lichtstrahlen vertheilt und sichtbar gemacht werden. Eingestrahlt werden aus den Sinnenvorstellungen die Wasformen der Dinge; weitergeleitet durch die Linse, durch sie hindurchgestrahlt werden sie die Begriffe; aufgenommen in der Vernunft selber durch die zugleich und zu diesem Zweck gebildeten Ideen werden sie aktuell erkannt.

Inhaltlich ist die Erkenntniß das Wissen von dem Was des Seienden (quid est im Unterschied von dem quod est der Sinnenwahrnehmung). Fundamentalinhalt, allgemein nothwendige Erkenntniß, weil im Habitus des Erkenntnißvermögens selber gegeben (naturaliter, originaliter), sind die Universalbegriffe (Sein, Einheit ꝛc.). Weil deren Gegensatz durch sie selber schlechthin ausgeschlossen ist, so liegt in dem Wissen von der Position z. B. des Seinsbegriffes zugleich und unmittelbar das Wissen von der Unmöglichkeit des Gegentheiles. Daher zählen die Sätze der Identität und des Widerspruches, die logisch und ontologisch identischen Urtheile auch zu dem Inhalte der uns habituell angeborenen Erkenntniß. Weil die Vernunft a priori keine fertige Idee in sich hat, sondern in Potenz zu allen ist, insofern alles sein, alles Reale ideal in sich aufnehmen kann; weil der Verstand als Erkenntnißlicht alles Erkennbare aufzudecken vermag und zunächst die gedachten Allgemeinbegriffe und Allgemeinsätze aufhellt, nach diesen also alles erkennbar machen kann — deßhalb ist alle Erkenntniß in jenem habituell angeborenen Wissen keimartig eingeschlossen und dadurch vermittelt. Weil endlich das durch sich Bekannte ein

Abglanz der unerschaffenen Wahrheit in Gott ist; weil die Vernunft ein Abbild Gottes (similitudo imaginis) und weil der Verstand ein Theilnehmen an dem Lichte, ein Durchstrahltsein von dem Lichte ist, in welchem Gott sich, die Wahrheit, erkennt — deßhalb ist das durch sich Gewisse (principia per se nota quoad nos) Mittel der Erkenntniß, wie der Sonnenglanz Mittel der Sinnenanschauung ist (medium in quo cognoscimus).

III.

Es ist nicht leicht, wie die vielen epexegetischen Parenthesen unserer vorausgehenden Entwicklung darthun, die Gedanken des hl. Thomas in unserer Sprache durch kurze, unmißdeutbare Sätze wiederzugeben. Unsere Kritik wird sich daher die Aufgabe nicht erleichtern, wenn sie die accidentellen Formulirungen bei Seite läßt und nur auf den substanziellen Gehalt eingeht.

Der hl. Thomas bewährt sich als christlicher Aristoteles, nicht etwa weil der Aquinate den Stagiriten bloß kongenial reproducirt hätte, sondern weil Thomas die aristotelischen Fundamentalsätze mit vielleicht überlegenem Scharfsinn in christlichem Geiste umgebildet hat. Allerdings hat sein dogmatisches Festhalten an der peripatetischen Schule den Engel der Schule an der Vollendung behindert. Vielleicht hat aber dem Heiligen die Evidenz des beseligenden, in den Tiefen des Gemüths wurzelnden Glaubens die Lücke ausgefüllt, welche der Denker gelassen, da er die bloße Verstandesevidenz auch auf dem Gebiet der spekulativen Erkenntniß, dem der höheren „idealen" Wahrheit beanspruchte. Wir können hier auf die erkenntniß-theoretische Frage, ob Glauben

und Wissen in demselben Subjekte in Bezug auf dasselbe Objekt mit einander verträglich seien, nicht eingehen. So ausgesprochen Thomas diese Frage auch verneint (S. th. II² q. 1 art. 3 u. 4) und so gewiß er sie verneinen muß, falls er konsequenter Peripatetiker bleiben soll, wird doch behauptet, eine Entschiedenheit in diesem Punkte lasse sich aus Thomas selber nicht evident erweisen. Könnte der uns unmöglich scheinende Beweis einer Bejahung erbracht werden, dann konnte sie der hl. Thomas als Philosoph nur auf einem anderen als dem aristotelischen Standpunkt geben. So würde die eingehende Diskussion der Frage über die Verträglichkeit von scibile et credibile in eodem et sub eodem zwar nicht die Unwahrheit, aber die Unzulänglichkeit des abstrakten Aristotelismus erkennen lassen und ein Präjudiz zu Gunsten des Platonismus schaffen.

Wir heben bloß die wesentlichsten Punkte hervor, in welchen zur Erkenntniß des theistischen Gottes der aristotelisch-thomistische Standpunkt für sich allein unzulänglich erscheint, und zum Schlusse weisen wir auf den psychologischen Grund dieser Unfertigkeit hin.

1. Metaphysische Grundvoraussetzung aller, auch der Gotteserkenntniß bildet nach Thomas der Umstand, daß der Menschengeist erkenntnißfähig (similitudo Dei imaginis) und daß das wirklich Seiende erkennbar ist (similitudo Dei vestigii). Die dem göttlichen Geiste einwohnende Idee seiner Wesenheit ist causa exemplaris alles Seienden, und dessen Gesammtheit ist forma exemplata jener absoluten Idee. So ist Gott oberste Wirkursache des Seins und Erkennens, näher der Erkennbar-

keit und der Erkenntnißfähigkeit [1]), und die Uebereinstimmung der Seins- und Erkenntnißformen, die objektive Wahrheit des subjektiven Wissensinhaltes ist absolut garantirt. Dieser specifisch platonische Gedanke wird von keinem Theisten je angezweifelt seiner objektiven Richtigkeit nach.

Eine ganz andere aber ist die Frage: wo liegt, abzusehen von dem metaphysisch-materialen, das Formalkriterium der Wahrheit? Welches ist der Maßstab, nach dem ich jene objektive Harmonie zwischen Seiendem und Erkanntem für mich zum Gegenstande des Wissens machen, sicher und unzweifelhaft beurtheilen kann?

S. Thomas erwidert: Dieser Maßstab liegt in dem natürlichen „Erkenntnißlicht" des Geistes; seinen ursprünglichen, unverlierbaren Principien inhärirt logische Allgemeingiltigkeit und ontologische Nothwendigkeit; nach ihnen wie nach einer unverrückbaren Norm erkennen wir alles. Ist mit dieser Antwort unserer Frage Genüge gethan? Jeder Peripatetiker hat hiefür ein unbedingtes Ja. Sehen wir indeß näher zu.

Die im lumen intellectus agentis von Gott gegebenen und im Seienden durch Gott verwirklichten *ἀναπόδειϰτα, ἄμεσα* sind die Gesetze und Kategorien des Seins und des Denkens. Ihre Konformität ist in der Harmonie des göttlichen und menschlichen Verstandes (Denkens) begründet [2]), und dieselbe ist dann

1) Sicut omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligantur, sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. S. th. I q. 105 art. 3 in corp.

2) Ipsum lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis in-

von uns gewußt, uns gewiß geworden, wenn im gegebenen Falle der Verstand die Unwidersprechlichkeit seiner Grund- und Seinsgesetze aufgehellt, enthüllt hat, wenn im Geiste Verstandesevidenz eingetreten ist und er in deren Klarheit (lumen intellectuale) sich bewegt. Was ist hiemit gesagt? Antwort: daß die Bahn, in welcher die Bewegung meines Denkens sich vollzieht, sozusagen der Linie parallel und genau entsprechend ist, nach welcher das gesetzmäßig Seiende sich aneinanderreiht; daß die Dialektik der Denkbewegung mit der Dialektik der Seinsordnung in Eins zusammenkommt. Wenn die Vernunft diese Harmonie nun erkennt, wieviel weiß dann der Geist und was weiß er noch nicht? Er weiß, daß er richtig denkt, aber noch nicht, daß er wahr erkennt, Wahres erkennt. Richtiges Denken ist die Grundvoraussetzung für das Zustandekommen wahrer Erkenntniß, die causa sine qua non hiefür; aber noch nicht ist es die wahre Erkenntniß selber. Warum? Die objektiven Kategorien, die Seinsgesetze des Seienden sind nicht das Seiende, sind nicht seine Wesensformen (formae substantiales). Das Wesen eines Atoms, welches dem Gesetz der Gravitation unterworfen ist, unterscheidet sich von diesem Gesetze selber, und dieses Wesen ist eine nicht durch Erkenntniß des Gesetzes erkannte, sondern nach dem Gesetz sich zu erkennen gebende Kraft oder Form. Ebensowenig sind die subjektiven Kategorien, die Bewegungsgesetze, nach welchen der Verstand denkt, Eins- und Das-

creati, in quo continentur rationes aeternae: per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. S. th. I q. 84 a. 5 c. med.

selbe mit den Erkenntnißformen der Vernunft, welche nach jenen Gesetzen gebildet werden. Die Verstandesgesetze sind die werkzeugliche, die Vernunftformen (Begriff, Idee) sind die Endursache der geistigen Anschauung. Die Konformität also der Wesensformen des Seienden mit den Vernunftformen des Erkennenden, die objektive Wahrheit der Erkenntniß kann nicht ohne, aber auch nicht allein durch Verstandesevidenz dargethan werden. In dem Wissen, daß ich denke und daß ich richtig denke, ist noch nicht die Kenntniß dessen eingeschlossen, was ich denke, was ich wahr erkenne. Mein formelles Wissen ist nicht mein Gewußtes; die Evidenz des Denkens ist nicht die Evidenz des Gedachten.

So gibt uns der hl. Thomas auf die Frage nach dem Formalkriterium der objektiven Wahrheit und der subjektiven Erkenntniß keine genügende Antwort. Eine Vernunftevidenz kann er nicht zulassen, weil in der Vernunft nichts liegt, dessen sich diese durch sich selber (nicht ohne eine Mitursache) gewiß werden könnte. „Leere Tafel" muß der intellectus possibilis bleiben, weil sonst die menschliche Vernunft von der eines Engels, die ursprünglich eingeprägte Formen in sich trägt, nicht mehr specifisch zu unterscheiden wäre. Dieser Grund der theologischen Dogmatik ist aber offenbar unstichhaltig, und durch einen völlig richtigen Analogieschluß a minori läßt sich gerade das Gegentheil wahrscheinlich machen: in dem materiellen Seienden ist eine göttliche Idee ausgeprägt, welche einfach dessen Wesen konstituirt; in dem belebten Seienden ist eine göttliche Idee ausgeprägt, welche zudem dessen Wesensenergie normirt; in dem vernünftigen Seienden ist eine göttliche Idee ausgeprägt,

welche zudem dessen Vernunftenergie normirt: also ist es wahrscheinlich, daß die Vernunft nicht pure Kapacität für alle anderen Formen, sondern in sich selber normirtes Vernehmungsvermögen für dieselben ist; folglich sind der kreatürlichen Vernunft wahrscheinlich gewisse, das Erkennen normirende Grundformen eingezeichnet, und gibt es also nicht bloß einen ursprünglichen Verstandeshabitus der Kategorien, sondern einen gleich ursprünglichen Vernunfthabitus der Ideen. Diesen Schluß weist der hl. Thomas, wie gesagt [1]), zurück aus theologischen Gründen. Dem intellectus agens aber in dessen lumen intellectuale mehr als den Habitus der Kategorien und Denkgesetze zuzutheilen, verhindert ihn sein philosophischer Dogmatismus. Denn solches würde mit unentrinnbarer Konsequenz zur Preisgebung der tabula rasa führen, etwa wie dies in dem Satze von Leibniz geschieht: Nihil est in intellectu nisi ipse intellectus [2]). Wollte diese Konsequenz abgewiesen werden

---

1) Vergl. namentlich S. th. I q. 80 a. 1: In his quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. In habentibus autem cognitionem forma altiori modo invenitur et sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium et intellectus [humanus] omnium intelligibilium. Wo liegt der zwingende Grund für das einschränkende quod tamen?

2) Daß Sätze des hl. Thomas wie folgende: In intellectu humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens, sc. lumen essentiale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur (Qq. dispp. de Veritate: q. XII de prophetia a. 1 in corp.); und: Praeexistunt in nobis

durch Betonung des Ausdruckes Erkenntniß-Licht, in welchem das Auge der Vernunft schaut, und der Idee als Spiegel (Balmes), durch welchen die Vernunft wie durch eine Brille erkennt — so ist zu bemerken: nicht die Hervorhebung des Begriffes, welcher durch den bildlichen Ausdruck verdeutlicht werden soll, sondern die Geltendmachung des Bildes, wodurch der Begriff auch schillernd werden kann, vermag die gerade Linie einer Folgerung abzulenken. Hiezu kommt noch der mißliche Umstand, daß das natürliche Erkenntnißlicht überhaupt nicht recht begriffen werden kann in sich selber, sondern daß sein Begriff immer eine Beziehung auf Gott nahelegt, deutlich oder verhüllt. Den Parallelismus der Erkenntnißformen in der Vernunft und der Wesensformen in dem Seienden durch einfachen Hinweis auf ihren gemeinsamen Urheber zu begründen, wäre aber ein gefährlicher Zirkelbeweis. Gott, nach Thomas das thatsächlich Zuletzterkannte, müßte hiedurch ja zum ersten gewußten Erkenntnißgrund gemacht werden — und in der Konsequenz dieses Gedankens liegt nichts anderes als der Skepticismus. Dieser ist nur dann zu über-

quaedam scientiarum semina, sc. primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates (?) sive incomplexa sicut ratio entis et unius et huiusmodi quae statim intellectus apprehendit: ex his autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus (l. c. q. XI de magistro a. 1), daß solche u. ä. Sätze, wie sie zudem in gleicher Unbestimmtheit die S. th. nicht aufweisen dürfte, den angezogenen leibniz'schen Gedanken nicht erschöpfen, wird niemand bestreiten, der zwischen Kategorie und Idee unterscheidet.

winden, wenn ich richtig denke und Wahres erkenne aus mir selber, und wenn ich diese Erkenntniß aus meiner Natur haben muß, wenn auch nicht allein und als unmittelbare Erkenntniß durch dieselbe. Oder wie soll ich den Thoren seiner Thorheit überweisen durch Herausstellung der bloßen Verstandesevidenz, da er ja diese in sich selber hat und doch ein Thor ist, da er zwar denken muß, aber nicht erkennen will? Eine Geltendmachung des moralischen Nichtwollens gegenüber dem theoretischen Denkenmüssen ist ein hohles, unpsychologisches Manöver mit Worten ohne Begriffe.

2. Bisher haben wir den Mangel eines Formalkriteriums der Wahrheit und des Erkennens als Fehler der aristotelischen Gotteserkenntniß im allgemeinen betont. Derselbe Mangel ist es, der insbesondere beim Gottesbeweis zu künstlichen und unhaltbaren Aufstellungen geführt hat.

a. Von Natur besitzt der Mensch eine Erkenntniß des Daseins Gottes aus doppeltem Grunde, kann nach dem hl. Thomas gesagt werden: einmal sofern im Verstande die Denkprincipien liegen, deren richtige Anwendung uns auf Gottes Dasein führt, sodann weil dem menschlichen Streben eine Beziehung auf ein Endziel (beatitudo) inhärirt [1]). Jene Principien aber und dieses Endziel sind nicht das von uns unmittelbar und zuerst

1) Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. S. th. I, q. 2 art. 1 ad 1. — Vergl. dazu oben p. 530 Anm. 1.

Gewußte. Sie sind vorbewußt (in confuso); folglich ist die Kenntniß von der Existenz Gottes noch weniger eine unmittelbar aktuelle. — Leider verbindet der hl. Thomas diese beiden an sich treffenden Gedanken nicht mit einander. Sonst hätte er über die Einseitigkeit des aristotelischen Demonstrirens hinwegkommen müssen. Denn offenbar: wenn ein Wissen *wollen* im Geiste ist, welches das Denken *müssen* in eine bestimmte Richtung weist; wenn die starre Ruhe des Identitätsgesetzes durch das Kausalitätsprincip in Fluß und Bewegung geräth, ohne daß die Identität sich selber verliert — dann muß im Innersten der Seele ein Punkt, eine Bestimmtheit, eine „Form" sein, wo Identität und Kausalität des Geistes Eins sind. Statt nun aber auf psychologischem Wege dieser „Form" *im* Geiste nachzuspüren, setzen die Peripatetiker sie kurzweg gleich mit der „Form" *des* Geistes. Zufolge des dogmatischen Axioms muß diese alsdann selber, damit tabula rasa bleibe, „leere Form" sein. Sie *kann* sich mit allem erfüllen durch Sinnen- und Verstandesthätigkeit, wird zuversichtlich behauptet; über das *Wie* dieser Möglichkeit wird beharrlich geschwiegen.

Indem der Terminus des Wissen *wollens* für alles Wissen *können* unzugänglich gemacht wird in principio, muß nun für den Gottesbeweis eine schroffe Trennung der Begriffe Sein und Wesen eingeführt werden. Das Sein bleibt dem Wissenkönnen aufbehalten; das Wesen Gottes bleibt ihm schlechtweg verschlossen, weil das Wissenwollen erst bei der Erkenntniß des Was sich beruhigt und eine *eigentliche* Erkenntniß von dem Ziele des Wollens in Abrede gezogen

wird [1]). Nun aber ist die Behauptung einer Erkennbarkeit des an est ohne jede Beziehung auf das quid est eines Erkenntnißgegenstandes aus logischen Gründen unhaltbar. Wie immer man sich drehen mag: es wird niemals ein Denkakt aufgezeigt werden können, durch welchen ein Prädikat von einem durch und durch unbekannten Subjekte ausgesagt würde. Die Logik zwingt schon das Kind unerbittlich, die Frage „Ist er?" mit der Gegenfrage zu erwidern „Wer?" — und in dieser Frage liegt die unabweisliche Forderung, irgend ein Was von dem Wer vor aller weiteren Aussage zu wissen. — Angesichts dieser psychologischen Thatsache ist der abstrakte thomistische Satz »Deum est suum esse« doppelt unbegreiflich, wenn er erklärt wird: Die Existenz Gottes (est) ist erkennbar, seine Essenz (suum esse) aber nicht. Kann ich ein Was auch nicht begreifen, so muß ich doch ein Etwas davon wissen, wenn mir nicht schon die Existenz des Wesens unbegreiflich bleiben soll.

b. Dem Gewichte solcher Erwägung hat sich auch der hl. Thomas nicht ganz zu entziehen vermocht, und das hat ihn zu einer anderen künstlichen Aufstellung für seinen Gottesbeweis veranlaßt: es sei für denselben die

1) Quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam autem aliquid aliud. S. Th. I q. 2 art. 1 ad 1. Die Abstraktheit der einseitig logischen Betrachtung hat den zuerst ausgesprochenen psychologischen Gedanken nicht fruchtbar werden lassen.

sprachliche Bedeutung des Gottesnamens als gemeinverständlicher Mittelbegriff allerdings vorauszusetzen. Aber die Anerkennung der grammatischen Namenform genüge; von seiner inneren Bedeutung sei abzusehen [1]).

1) Est sciendum, quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquomodo de ea sciatur quid est vel cognitione perfecta vel cognitione confusa: diffinata sunt praecognita partibus diffinitionis. Oportet enim scientem hominem esse et quaerentem quid est homo, per diffinitionem, scire quid hoc nomen homo significat. . . Oportet enim diffinitionum cognitionem, sicut et demonstrationum, ex aliqua praeexistenti cognitione initium sumere. Sic ergo de Deo et de aliis substantiis immaterialibus non possemus scire an est, nisi sciremus quodammodo de eis quid est sub quadam confusione... Habemus de formis immaterialibus loco cognitionis quid est cognitionem [nomen] per negationem, per causalitatem, per excessum. In Boët. de trinit. q. VI art. 3. — Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandum causam esse; et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse necesse est accipere pro medio, quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quaestio quid est sequitur ad quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus [sc. Dei ipsius], unde demonstrando Deum esse per effectum accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen Deus. S. th. I, q. 2. art. 2. ad 2. Cfr. S. ph. lib. I, cap. 12: In rationibus, in quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus quia; et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis Deus. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus. — Wie aber weiß ich von solchem Verhältniß, und welches ist die Richtschnur für jene Remotion? Der Begriff „erste Ursache“ vielleicht? Aber woher kommt es denn, daß ich schon den Begriff „Wirkung“ für sich allein ebensowenig zu vollziehen vermag als den Begriff „Ursache“

Diese Einräumung ist ein bedeutsames Zugeständniß an die platonische Theorie. Aber dasselbe bleibt für den hl. Thomas abstrakt und unfruchtbar. In der Voraussetzung der objektiven Allgemeinverständlichkeit ist ja nicht der letzte psychologische Grund für die Namengebung selber aufgedeckt. Vielmehr gestaltet sich auf Grund dieser Voraussetzung der Gottesbeweis zum auffallendsten Zirkel. Die Allgemeinverständlichkeit des Gottesnamens muß in sich selber als ganz leere und negative Erkenntniß, als ein Wissen alles dessen, was Gott nicht ist, gefaßt werden. Wie kann ich aber von einem Seienden wissen, was es nicht ist, wenn nicht etwas in meiner Erkenntniß irgendwie enthalten ist, auf Grund dessen ich mindestens vermuthe, was es doch wohl sein muß? Kann ich das Negative anders als durch fehlerhafte Erschleichung zum Maßstab des Positiven machen?

c. Ein Umstand scheint unsere bisherigen Bedenken gegen die peripatetische Theorie entkräften zu können. Der hl. Thomas präcisirt seinen Satz: Agens non ageret propter formam, nisi inquantum similitudo formae est in ipso [1]) — des näheren dahin, daß der Geist vermöge, über jedes Einzelwesen der Erfahrung hinauszugehen, also potentiell das Daß einer Unendlichkeit zu erfassen. Ist nun nicht eben in dieser Fähigkeit des Geistes, in seiner Aehnlichkeitsform mit dem Absoluten, das von uns gesuchte Formalkriterium der Wahrheit gegeben, jedenfalls

---

für sich allein? Solang ich diese Unmöglichkeit nicht aus ihrem Grunde erkenne, bleibt mir jeder sachliche Schluß von der Wirkung auf die Ursache inkonkludent. Wo aber liegt dieser Grund? —

1) S. th. I q. 15 a. 1 in corp.

der Wahrheit der Gotteserkenntniß? Nein. Denn Thomas unterscheidet zwar ganz richtig zwischen formaler und absoluter Unendlichkeit [1]; aber die psychologische Bedingung für die Bildung des Begriffes ὁ ὄντως ὤν und für die Unterscheidung desselben von τὸ ὄντως ὄν wird nicht angegeben. Und doch könnte nur dies psychologische Moment, das ja quoad naturam der logischen Bethätigung vorausliegen muß, für unsere Frage in Betracht kommen. Jene Fähigkeit ist nichts anderes als

1) S. th. I, q. 86 art. 2: In intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud, quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus eius infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem; et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum, sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit. . . Deus dicitur infinitus, sicut forma, quae non est terminata per aliquam materiam. In rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. — S. ph. lib. II, cap. 58: Intellectus possibilis est quodammodo virtutis infinitae; indicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum, inquantum per ipsum cognoscimus universalia, sed sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia. — l. c. lib. III, cap. 54: Deus non dicitur infinitus privative, sicut quantitas: huiusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum; sed dicitur infinitus negative, quasi forma per se subsistens, non limitata per materiam recipientem: unde quod sic est infinitum, maxime cognoscibile est secundum se. Proportio autem intellectus creati est quidem ad Deum intelligendum, non secundum commensurationem aliquam proportione existente, sed secundum quod proportio significat habitudinem causae ad effectum.

die zu Gott ins Verhältniß gesetzte metaphysische Immaterialität und die dementsprechende Wirkungsweise des Geistes, was sonst in den Begriffen intellectus possibilis und intellectus agens allgemeiner ausgedrückt wird. So schrumpft auch die Fähigkeit des Geistes für das Unendliche in der abstrakten, leeren Möglichkeit zusammen.

3. Wir erkennen die Unzulänglichkeit der aristotelischen Theorie, welcher S. Thomas huldigt, sonach an dem Mangel eines Formalkriteriums der Erkenntniß. Grell zu Tage tritt dieser Mangel beim Gottesbeweis in der unmotivirten Absperrung der Begriffe Dasein und Wesen gegen einander und ganz besonders in der Voraussetzung des leeren Namens Gottes als Mittelbegriff. Wo liegt die Ergänzung solcher Lücken?

Vernunftkriterium für die Erkenntniß der spekulativen Wahrheit ist die Vernunftevidenz, welche auf den Vernunftideen ruht. So ist auch das, was die uranfängliche Bildung des Gottesnamens veranlaßt und geleitet hat, was immerfort bei Aussprechung dieses Namens aus der Seele Tiefinnerstem als Verifikation desselben respondirt und resonirt — was die Allgemeinverständlichkeit desselben nicht zwar unmittelbar bewirkt, aber psychologisch bedingt, die Idee des Göttlichen im Menschengeiste, die Gottesidee in diesem Sinne.

Alles natürliche Wissen beruht auf der sinnlichen Erfahrung. Ihr Zustandekommen ist durch psycho-physische Ursachen bedingt, welche zunächst die Physiologie zu erörtern hat. Anfang des Wissens ist die Unmittelbarkeit. Deren erstes Stadium nennen wir die Stufe des Meinens; in zweiter Linie wird dies Glauben. Wenn

der Geist sich Rechenschaft zu geben beginnt über seinen Glauben an das, was die Sinnenanschauungen ihm darstellen; wenn er das Unmittelbare zu gliedern und in gegenseitige Verbindung zu bringen anfängt, betritt er die erste Stufe der Mittelbarkeit: sie heißt Reflexion und ist eigentliches Wissen. Die ihr folgende zweite Stufe, wo die Mehrheit der letzten Gründe auf Einen tiefsten Grund zurückgebracht und alles aus diesem heraus angeschaut werden will, wo das Wissen durch sich selber vermittelt und alles unmittelbar Gewisse zum Gewußten werden soll, ist formell die Spekulation, inhaltlich die Erkenntniß. System der Erkenntniß ist die Wissenschaft. Führt der Geist einen denknothwendigen Inhalt des Wissens auf den höchsten Grund zurück, daß eben dieser Ordnungsprincip ist und in ihm die Wahrheit des Ganzen vernommen wird, dann besitzt er Wissenschaft. Dieser höchste Grund wohnt der Vernunft in derselben Weise ein wie das Denkgesetz dem Verstande: ihn erfassen heißt das Wesen der Vernünftigkeit erfahren. Oder umgekehrt: wer mit seinem Wissen nicht bis zum höchsten Grund desselben vorgeht und, neben und mit der logischen Nothwendigkeit, aus diesem den Werth des Wissens — die Wahrheit — nicht vernimmt, der hemmt die Entfaltung seines Wesens, der hat substanziell zwar Vernünftigkeit, widersagt aber aktuell der Vernunft. Schauen im höchsten Wahrheitsgrund ist Erkennen mit Vernunftevidenz. Der Grund selber ist die Idee. Sie ist eine, die ursprüngliche Wurzel der Vernunfterkenntniß; die andere bildet das gesetzmäßig Verstandene oder das verstandesmäßig Erfahrene. Das Hindurchstrahlen der Idee durch den Wissensstoff ist die Vernunftevidenz an sich. Die durch

den Wissensstoff veranlaßte Zurückwendung des Geistes auf sein ursprüngliches Element nennen wir Vernunftwahrnehmung, deren Aktualität Vernunftglauben. Derselbe schreitet zum Vernunfterkennen fort dadurch, daß der Wissensstoff als Aehnlichkeit mit der urbildlichen Form der Idee angeschaut wird. Sonach ist die Idee doppelt ins Auge zu fassen: als Samenkeim des Wissens und als ausgewachsene, durch die Gesammterfahrung genährte Frucht des Erkennens. Die Verwechslung dieser beiden Momente im Begriffe der Idee, vornehmlich die Verkennung des ersteren, hat die traurigsten Verirrungen in der Wissenschaftslehre zur Folge gehabt. Es ist aber principiell zu unterscheiden: die Idee als ursprüngliches Princip im Geiste des Erkennenden — sie ist Seele und Ordnungsnorm der Wissenschaft — und die Idee als objektiver Terminus des Erkannten, als Ausgestaltung, Abschluß und Form der Wissenschaft. In ersterer Hinsicht ist die Idee, der *λόγος σπερματικός* — nicht in der Bedeutung der scholastischen ratio seminalis, sondern im Sinne der noch von platonischem Blute genährten Patristik [1]) — wesentliche Mitgift der Geistnatur,

1) Nehmen wir beispielshalber den *σπερματικός τις λόγος* des hl. Basilius, das *σωτήριον σπέρμα* des hl. Clemens Alex. (Stromata V. p. 612) und vergleichen wir damit Stellen des hl. Augustin wie folgende: Si ambo videmus verum esse, quod dicis, et ambo videmus verum esse, quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate. (Conff. XII, c. 25). Kein Peripatetiker wird anstehen, all' dies u. ä. von den prima principia des Denkens gesagt zu wähnen. Wir lassen uns aber durch keinen abstrakten Formalismus der Spät- und Neuscholastiker abhalten, hinter solchen und verwandten Formen einen tief spekulativen Gehalt anzuerkennen. Dazu sind zu zählen:

unmittelbares Besitzthum der Seele zum Zwecke der Erkenntniß, nicht aber angeborene, unmittelbare Erkenntniß selber. Versuchen wir es, diese äußerst schwierigen Punkte einigermaßen zu entwickeln, ohne daß wir uns zum voraus an die Dogmen irgend einer Schule binden.

a. Die Reflexion bearbeitet den Erkenntnißstoff nach seiner Quantität und sucht dessen Extensität und Intensität oder dessen Umfang und Gewicht zu bestimmen nach Gesetzen: wir bewegen uns so in der Sphäre des Verstandes und des Begriffes. Grundthätigkeit hiebei ist das Unterscheiden der Seele, welches Abgrenzen und Begrenzen in Einheit ist. Innere Bewegungsursache derselben ist der Wissenstrieb, das Princip der immanenten Kausalität. Gesetz der Unterscheidungsthätigkeit ist die Identität (Widerspruch). Die hiernach sich gestaltenden ersten Bewegungsformen des Denkens sind die logischen Kategorien. — Der Verstandesapparat nun, bestehend aus Princip, Gesetz, Kategorie, auf einen Inhalt, ein sinnliches Gemeinbild (phantasma) einwirkend, arbeitet aus diesem den Begriff heraus und konstituirt das Wissen des-

---

Justin. apol. II, 6: *τὸ θεὸς προςαγόρευμα πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.* Origen. homil. X in Num.: initia ac semina ad perscrutandam veritatem, *κοιναὶ ἔννοιαι.* Chrysost. ad pop. Antioch. hom. XII, 3: *γνῶσις αὐτοδίδακτος.* Clem. Alex. strom. V, 14: *πρόληψις φυσική* (Gottesbewußtsein) *ἀδιδάκτως καὶ ἐμφύτως.* Gregor. Nazianzen. or. 34: *φυσικαὶ ἔννοιαι.* idem, or. 28. n. 16: *ὁ ἐκ θεοῦ λόγος, καὶ πᾶσι σύμφυτος καὶ πρῶτος ἐν ἡμῖν νόμος καὶ πᾶσι συνημμένος, ἐπὶ θεὸν ἡμᾶς ἀνήγαγεν ἐκ τῶν ὁρωμένων* u. v. a. Es gehört sehr große Nüchternheit dazu, all' dies auf den logisch abstrakten Verstandeshabitus zu beziehen, ohne daß der zuerst zu erbringende patristische Beweis für die tabula rasa auch nur versucht worden.

selben, das Begreifen. Wie die Kategorie „Substanz und Accidens" eine Centralstellung einnimmt, so kommt das Verstandeswissen in dem Begreifen eines Seienden als des Wirkenden aus seinen Wirkungen, als einer substanziellen Einheit im Unterschiede von allem anderen, zu seinem Abschluß: der Substanzbegriff ist höchster Verstandesbegriff.

Der Wissenstrieb bleibt aber hiebei nicht stehen. Er treibt die Unterscheidungsthätigkeit des Geistes weiter in die Sphäre der Qualität. Nicht blos den Seinsumfang und die Kraftäußerung, sondern zumeist die Washeit, den inneren Kern des Seienden will er erfassen und anschauen als ein Wiebeschaffenes. Das Quale der Substanz bildet den Uebergang von der Verstandes- zur Vernunfterkenntniß, sofern das Kausalitätsprincip mich zu fragen nöthigt: wiebeschaffen ist das Seiende in seiner Seinsenergie, und wiebeschaffen ist es ferner in seinem Seins w e r t h? Wie lauten hierauf die allgemeinsten Antworten?

Unter dreifacher Relation kann die Idee der Vernunft ihren Gegenstand vorstellen: als Einheit in sich, als Bestimmtheit allem anderen gegenüber und als Uebereinstimmung mit sich selber, d. i. als Substanz, als Zweck, als Harmonie. Die Aussagen der Vernunft, wenn sie ihren Gegenstand nach dieser dreifachen Beziehung wargenommen hat, lauten auf Wahrheit, Güte, Schönheit des Seienden. Während aber die Kategorie ihr Objekt einfach als s o s e i e n d prädicirt, postulirt die Idee das ihrige als s o s e i n s o l l e n d. Die Kategorie ist Denk- und Seinsgesetz; die Idee ist Ordnungsnorm für beides; ersteres ist allgemein giltig; letztere ist all-

gemein mustergiltig (παράδειγμα). Die Kategorie faßt die quantitativen Merkmale zusammen für das begriffliche Verstehen; die Idee fügt ein Etwas, ein aliquale hinzu, von wo aus die Vernunft das Verstandene durchdringen und seinen Gehalt nach einer obersten Richtschnur erkennen kann, ob derselben entsprechend oder widersprechend.

Aber hiemit ist die Frage noch nicht eigentlich gelöst: vermag ich auch die Wiebeschaffenheit eines Seienden nach seinem Seinswerth zu durchschauen? Die Erkenntniß nach der Idee mag wohl Formalkriterium der Wahrheit sein; aber wie weiß ich um die Idee selber? Diese Frage zu lösen ist nur die psychologische Beobachtung im Stande — bis an eine gewisse Grenze hin.

b. Ein normal entwickeltes Kind kann niemals den Zeitpunkt angeben, wo der Wissenstrieb in seiner Seele erwacht ist. Er ist eben ursprünglich mit der Seele da. Kund gemacht wird er durch ein Gefühl der Unlust und Unruhe bei seiner Nichtbefriedigung und durch ein Wohlgefühl von Lust, wenn dem kindlichem „Warum?" Genüge geschieht. Aus diesen Nüancen, welche das habituelle, dem Selbsterhaltungstrieb entsprechende Lebensgefühl der Seele temperiren und modificiren, erbauen sich die Stufen, auf welchen der Wissenstrieb als konkretes Etwaswissenwollen über die Schwelle des Bewußtseins gelangt. Ohne daß wir die genaue Reihenfolge einhalten wollen, nennen wir als die drei hauptsächlichsten Specificationen des den Wissenstrieb begleitenden Lust- (oder Unlust-) Gefühles das Wahrheits-, Sittlichkeits- und Schönheitsgefühl. Es wird durch die primitivste psychologische Beobachtung bestätigt, daß auf eine Verletzung dieser drei Gefühle die

Seele des Kindes instinktartig, unwillkürlich und unabweislich reagirt. Ohne daß ein Kind die Worte „Wahr, Gut, Schön" gehört, jedenfalls bevor es deren Begriffe verstanden hat, fühlt es sich unglücklich, mißmuthig, verstimmt über erfahrene Täuschung, Beschädigung, Beschimpfung. Hiebei macht es keinen Unterschied aus, abgesehen von etwaiger sinnlicher Schmerzempfindung, ob die Verletzung gegen die Person des Kindes oder gegen irgend ein mit ihr in Beziehung Stehendes (Spielzeug) gerichtet sei. Ganz allgemein empfindet die kindliche Seele die Unwahrheit, das Unsittliche, die Häßlichkeit als Widerspruch: sie fühlt denselben, ohne den Grund zu erkennen, warum? Ganz besonders, wenn das Kind selber einen Verstoß verschuldet hat, macht sich das Wahrheits-, Sittlichkeits-, Schamgefühl als Gewissen in wunderbarer Weise geltend. Das Kind in seiner Unschuld und des Kindes erste Verschuldung ist der psychologisch unbestreitbare Beleg für die Existenz und Energie der genannten Gefühle [1]). Und wenn auch ein jeder durch aufmerksame Beobachtung an sich und Seinesgleichen dieselben Wahrnehmungen zu jeder Zeit machen kann, so sind sie doch um so reiner und lauterer und

1) Auf die Frage über die Zurückführung des Begriffes Gefühl auf die Begriffe Streben oder Denken können wir uns nicht einlassen. Wir müssen alle uns bekannten derartigen Versuche als gescheitert erachten, sowohl der gehäuften und in ihrer Häufung doch inhaltsleeren Abstraktionen als auch der inkongruenten und inkonsequenten Distinktionen wegen. Und sogar — wenn eine solche Reduktion möglich wäre, würde sie gerade ergeben, daß Denken und Wollen keine in sich abstrakten Aktualitäten und daß der Geist keine leere Kapacität ist, im Sinne der einseitigen Aristoteliker.

sicherer, je näher wir an den Anfang der sich entfaltenden Menschenseele vordringen können. Was für ein Schluß zwingt uns diese Thatsache auf die Natur des Geistes zu ziehen? Es muß ein Etwas im Wesensgrunde der Seele gelegen sein, was keine Erziehung dahineinzulegen vermag; es ist von Natur aus ein Etwas im Geiste vorhanden, was kein Unterricht mitzutheilen im Stande ist. Vielmehr hat alles Unterweisen an dieses Etwas als seine Grundvoraussetzung anzuknüpfen, die es nicht zu erzeugen, sondern nur wie aus einem Schlummer zu erwecken, wie aus einer Keimanlage zu entwickeln hat. Dieses Etwas ist nun nicht die Verstandesanlage, der Habitus der Denkprincipien allein: es ist außerdem die Vernunftanlage der Ideen „Wahr, Gut und Schön." Beide, Kategorie und Idee, werden nicht erworben vom Geist, sondern, unter Veranlassung des Gefühles, durch das Mittel der Reflexion auf und der Spekulation über seine Wesenheit verstanden und erkannt. Wenn sie als Princip des Denkens und als Norm des Erkennens gewußt sind, dann tritt die Evidenz der Denkrichtigkeit und der Erkenntnißwahrheit zu Tage.

c. Aber lassen sich die Ideen aus den Kategorien nicht auf ähnliche Weise ableiten, wie diese aus den angewandten Denkgesetzen entspringen? Wäre diese Ableitung auch möglich, so vermöchte sie jedenfalls die aristotelische Theorie nicht zu gebeu. Entweder müßte der Stoff der Idee in dem Verstandeshabitus des Geistes selber liegen, oder in der Sinnenerfahrung für die Abstraktion bereit sein. Allein die sinnliche Wahrnehmung gibt mir schlechterdings nicht mehr als die singuläre Erscheinung, die Bewegungs- und Beziehungsformen der



Einzeldinge. Der Verstand führt Erscheinung und Bewegung auf Gesetze zurück, scheidet und unterscheidet sie nach diesen als bedingt nothwendig und spricht dies aus im Begriff. Aber das Wassein, Gut- und Schönsein drückt ein Soseinsollen aus in letzter Hinsicht. Ein Soseinsollen kann ich wahrlich weder sensualistisch erfahren und aus vielen Sinnenwahrnehmungen als Erfahrungssumme abstrahiren; noch auch vermag ich dasselbe analytisch aus den Soseiendes bezeichnenden Begriffen (Substanz, Wesen, Wirkung, Bewegung) zu deduciren. Warum? Alles Soseinsollen setzt eine Urbildlichkeit voraus, zu welcher sich die Wirklichkeit als noch nicht oder noch nicht ganz soseiend verhält. Eine Negation an sich aber erzeugt niemals Position, solange die Logik in Kraft bleibt. Hier liegt der Grund, weßhalb auch die Denkgesetze, die logisch-formale Wahrheit, nicht aus der Erfahrung, wie die Sensualisten und Skeptiker wollen, abstrahirt werden können: dieser Grund ist nicht in den Denkgesetzen, in den Kategorien, sondern über ihnen. Folglich kann die Idee nicht durch sie erzeugt werden. Die Behauptung einer solchen Möglichkeit müßte entweder die Kategorien nicht als formale Denkbestimmungen, sondern als materiale Bestimmtheiten der Vernunft zulassen, also Idee und Kategorie gleichsetzen, was sie auch an sich sind; oder aber müßte eine solche Behauptung zugestehen: aus der abstrakten Denkbewegung zwischen Ja und Nein, worauf alles Unterscheiden sich zurückführen läßt, ergibt sich von selber der Maßstab, nach welchem das Gesetz jener Bewegung wirksam wird. Das hieße soviel als: das Gesetz schafft sich durch seine Leerheit einen Inhalt; das Nicht-Es ist der

Anfang des Seins; Denken ist Sein. Das aber ist gerade so vernünftig, wie wenn ich sagte: die mathematischen Begriffe (Linie, Kurve, Fläche), welche ein von ihnen verschiedenes Princip in Dienst nimmt, um einen lebendigen Organismus zu erzeugen, erzeugen dieses Princip selber. Die Leugnung der Idee führt zur Bankrotterklärung des Denkens, und sie hat dazu geführt, wie uns der „Idealismus" eines Hegel und der „Anti-Idealismus" eines Häckel beweisen. Weil die „exakte" Naturforschung keinen Sinn mehr hat für den Gedanken der Idee, nach ihrer psychologischen und metaphysischen Seite, deßhalb ist ihr alles geistlos; sie selber dünkt sich nur noch geistreich, weil sie wahnwitzig geworden.

Also: die Ideen prädiciren ursprünglich nicht ein am Seienden als solchem Wahrgenommenes, sondern sie drücken die Veränderungen des psychischen Zustandes aus, welche durch die Reaktion der Seele auf die Wahrnehmung erfolgen. Deßhalb müssen die Ideen selber als unveränderliche Bestimmtheiten in der Natur des Geistwesens gesetzt sein. So leuchten sie als Urbilder, welche über der Welt des Erkennens stehen, durch alles Wissen hindurch. Die von außen her veranlaßte, aber innerlich durch das Selbstgefühl bewirkte Wahrnehmung des Ideenlichtes besagt zunächst immanente Werthschätzungen des Subjektes: sie konstituiren den subjektiven oder psychologischen Begriff von Wahr, Gut, Schön. Durch Vergleichung und Uebereinstimmung unter allen gleichgearteten Subjekten des Wahrnehmens werden sie zu allgemeinen Werthbestimmungen: objektiver, logischer Begriff von Wahr, Gut, Schön. Endlich leiten diese All-

gemeinaussagen den Verstand zu Schlüssen an auf die entsprechenden Bestimmtheiten an dem Seienden: metaphysischer, ontologischer Begriff von Wahr, Gut und Schön. Die gewußte Uebereinstimmung dieser ontologischen Bestimmtheiten am Objekt und am Subjekt ist das Vernunfterkennen. Sein Kriterium ist das Unabweisliche der Vernünftigkeit, im Selbstgefühl gegeben und durch jede Modification desselben als Unabweislichkeit wahrgenommen.

Schließen wir die Vergleichung von Ideen und Kategorien. Die ersteren sind nicht Produkte aus den letzteren, aber auch nicht zu produciren für das Wissen ohne dieselben. Vielmehr ist die Idee der Ausdruck für die ursprüngliche Einheit von Identität und Kausalität des Geistes. Identität ist sie, sofern ontologisch Wahres, Gutes, Schönes als Selbsteinheit (Mechanik), als Selbstbestimmtheit (Teleologie), als Uebereinstimmung (Harmonie) des Seienden, somit als nach dem Princip des Widerspruchs gesetzte Einheit in Unterschiedenheit sich darstellt. Kausalität ist die Idee, sofern sie (der Geist durch sie) das Gesetzte an sich heranzieht und ideell durch dasselbe hindurchwirkt, um dessen Konformität mit dem höchsten Erkenntnißgrunde wissend zu vernehmen. So ist das Erkennen ein Anschauen des Geistes nach der Idee (Kategorie), aus derselben und durch sie.

Unsere Auffassung unterscheidet sich dem Gesagten zufolge von der aristotelischen dadurch, daß die Peripatetiker die Ideen als leere Anschauungsformen des Verstandes für die Begriffe durch unzulängliche Mittel bilden zu können vermeinen, daß wir aber die Unmöglichkeit der Ideenerzeugung behaupten. Weil der Verstandes- und

der Vernunfthabitus dem Geiste uranfänglich eigen und mit der ihm eigenen Ursprünglichkeit wirksam ist, deßhalb ist die Wahrheit an sich unerschaffen und für uns erkennbar aus der Natur unseres Geistes, wenn auch nicht allein durch dieselbe. Die Unerkennbarkeit der Wahrheit behaupten heißt uns die psychologisch aufzeigbare Vernünftigkeit des Geistes leugnen; und die Zulassung der bloßen Verständigkeit erschöpft uns noch lange nicht die Wesenheit der Seele [1]).

d. Das Dasein der Vernunftideen kündigt sich an durch das Gefühl. Ist dasselbe ins Bewußtsein getreten, so weist es sich alsobald aus als Etwas, das wir nicht beliebig hegen und abweisen können. Die hiedurch veranlaßte Formulirung des Bewußtseins ist die Aussage: ich kann nicht anders. Der normal sich entfaltende Geist empfindet aus den Bestimmungen des Wahrheits-, Sittlichkeits-, Schönheitsgefühles in sich unabänderliche Bestimmtheiten. Zunächst weiß er sich in schlechthiniger

1) Veritas supra ens fundatur: unde sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse. Non autem est per se notum nobis esse aliquod primum ens, quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat vel demonstratio probet: unde nec est per se notum veritatem omnium a veritate prima esse. Thomas Qq. dispp. de Veritate X. de Mente a. 12 ad 3. — Diese These ist unbestreitbar richtig, aber unfruchtbar abstrakt. Der logisch und ontologisch gewisse Satz A = A drückt ja nur ein Gesetz, d. i. ein geordnet Gesetztes oder ein gesetzmäßig Geordnetes aus. Aber damit ist noch nichts gesagt und nichts gewußt über das den inneren Seinswerth des Geordneten Ordnende. Hiefür unmittelbar auf Gott, eine göttliche Idee, provociren ist ein Saltus in demonstrando. Der hl. Thomas kennt nur einen denknothwendigen Begriff des Wahren, keine ursprüngliche Idee der Wahrheit — und wesentlich auf der gleichen Linie mit dem habitus primorum intellectus principiorum steht die συντήρησις.

Abhängigkeit von dem durch jene Gefühle sich erkennbar machenden Etwas. Bald aber lernt er diese Abhängigkeit wollen: er erkennt sie als Pflichtmäßigkeit, weil eine Verletzung der gedachten Gefühle einen seinem Wesen widerstreitenden, nicht seinsollenden Zustand herbeiführt. Endlich fühlt er die Abhängigkeit gar nicht mehr als Last, sondern als Beseligung, weil die fortdauernde Nährung jener Gefühle ihn beruhigt und beglückt. Eine Normalentwicklung führt also — nicht so fast in zeitlicher, als vielmehr in logischer Aufeinanderfolge — durch die Stadien der erkannten und gewollten Abhängigkeit von den Vernunftideen den Geist zu einem Zustand der freien Hingebung an dieselben. Diese im Glückseligkeitsgefühl zusammenkommende Einheit von Wollen und Erkennen nennen wir den Zustand des natürlichen Glaubens, des Vernunftglaubens, und wir sagen ihn von jenem Menschen aus, welcher an sich selber, an die Ideale in seiner Brust glaubt und in den denselben voraus- und zu Grunde liegenden Ideen den Werth der Vernünftigkeit, die Wahrheit erschaut. Dieser Glaube (Vernunftanschauung, *ἀνάμνησις, μέθεξις τῶν παραδειγμάτων*, Vernunftevidenz) kann errungen werden und seine Erringung ist Pflicht; aber seine Erlangung ist schwierig und seine Erhaltung ist erschwert durch ungezählte, theils außer, theils in uns liegende Umstände. Soviel sagt auch jetzt noch (infra lapsum) die empirische Erfahrung und die psychologische Selbstbeobachtung.

Es ist sonach unser Verhalten zu unserem eigenen Inneren ein Soseinsollen. Die Vernunftideen bewähren sich für uns zugleich als unabweisliche Vernunftforderungen, und insofern ist der Erkenntnißtrieb Vernunft-

gebot: der Werth der Vernünftigkeit liegt im Wesen der Sittlichkeit. Nicht weil wir erkennen, sind wir sittlich; sondern weil wir sittlich angelegt sind und diese Anlage vernünftig bethätigen sollen, vermögen wir zu erkennen. Hierin ist das letzte specifische Kriterium für die Unterscheidung des Geistigen von dem Thierischen zu suchen. Indem wir dies aussprechen, wissen wir uns in scharfem Gegensatz zu den Peripatetikern. Nach Aristoteles ist höchste Glückseligkeit das Erkennen; in der That ist dies aber nur Mittel zum Zweck.

e. Die in der Centralidee des Sittlichen, in einem Abbild etwa des platonischen ἀγαθὸν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας geeinten Urbilder von Wahrheit, Güte, Schönheit bethätigen sich uns gegenüber als sittliche Macht, als ethisches Gesetz. Der Glaube an diese Macht und die Hingebung an das Gesetz ist eben die Sittlichkeit. Die Anerkennung aber einer sittlichen Ordnung über mir, deren Berechtigung ich fühle und deren Nothwendigkeit ich erfahre, ist das Grundmerkmal der Religiosität. Sittlichkeit, Vernünftigkeit, Religiosität sind im Wesensgrunde der Seele Eins.

Der reiferen Ueberlegung nun aber kann diese dreieinheitliche Bestimmtheit des Geistes nicht als etwas Vages und Abstraktes gelten. Es ist derselbe Wissenstrieb, welcher den Geist zur Ueberzeugung von den Ideen als den Urnormen alles Erkennens und Handelns führt, und welcher nach dem Seinsgrund der Ideen selber zu fragen zwingt. Ist derselbe in meinem eigenen Ich oder im Menschengeiste überhaupt oder im Seienden überhaupt? Letzteres zu erfahren ist unmöglich, da ich ja alle Erfahrung über das Seiende an der Idee bemessen muß.



Der Menschengeist kann dieser Seinsgrund nicht sein, so daß er Selbstursache der Ideen wäre; denn diese sind ihm etwas unabweislich Gegebenes. Welches ist aber der Grund ihrer immanenten Nothwendigkeit? Etwa die Natur des Geistes? Aber ihre Existenz weiß ich als bloß bedingte Nothwendigkeit. Oder das Zusammensein des Ich's mit Nichtich's? Aber wodurch ist dieses verfügt? Also zwingt mich die Macht, welche die Ideen über mich üben, und ihr Gebot, demzufolge ich mich selbst nach ihnen richten und alles nach ihnen geordnet erkennen und selbstthätig ordnen soll — sie zwingen mich, einen ihnen eigenen, einen absoluten Seinsgrund derselben anzunehmen. Soweit haben mich die Regeln der formalen Logik geleitet, und eben dieselben, im Bunde mit der psychologischen Empirie, verbieten mir, den gesuchten Seinsgrund der Ideen in dem abstrakten Begriffe „Gesetz und Ordnung", „moralische Weltordnung", „vorausbestimmte Harmonie" . . . zu finden. Dies anzunehmen hieße aufs neue den Gang der menschlichen Erkenntniß radikal umkehren. Alles Abstrakte muß allüberall als Verstandesform eines Konkreten gefaßt werden, und ohne eine fortwährende Beziehung auf solches ist es in sich nichts Bestimmbares. Folglich gebietet uns die Kausalität des Geistes, das Wahre, das Gute, das Schöne auf ein wahr, gut, schön (heilig) Seiendes zu begründen. Sofern dieses, wie gezeigt, absolut gefaßt werden muß, nennen wir es die Idee des Göttlichen. Die Gottesidee ist gewissermaßen die metaphysische Einheit der Vernunftideen im Geiste: letztere sind deren psychische Gestaltungsformen; die Gottesidee ist die absolute Werthangabe für Wahr, Gut,

Schön (Heilig). Die Selbsthingabe des Geistes an die Macht des Sittlichen und Vernünftigen ist seine Selbstbestimmung für das Göttliche. Der Vernunft glaube ist wesentlich Vernunft religion: sittlich sein, vernünftig sein, religiös sein — sind immer tiefer greifende Bezeichnungen für die Eine Wesenheit der Menschenseele. All' das kann, soll und will aber der Geist nicht außer sich sein; folglich muß die Idee als Normalbestimmtheit, als Ordnungsprincip ihm selber immanent sein.

Die Gottesidee ist dem Geiste ursprünglich, unabweislich, unverlierbar [1]). Wie es aber mit dem objektiven Sein

1) Vergl. die ebenso tief geistvollen als schönen Worte von Viktor v. Strauß und Torney (Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft p. 147): „Ein Ungedanke ist die Meinung, jene alten (vorvedischen) Menschen hätten damit angefangen, Naturerscheinungen als göttlich zu verehren, und hätten sich erst später zu dem Bewußtsein mehrerer oder eines naturbeherrschenden, an sich also nicht mehr in die Natur aufgehenden Gottes erhoben. Dem widerspricht nicht allein der Erfahrungssatz von der Abwärtsbewegung jeder Religion, sondern auch dieses, daß nothwendig ein Gottesbewußtsein schon vorhanden sein muß, wenn irgend etwas als Gott angesehen werden soll. Wohl kann eine Naturerscheinung als Symbol der Gottheit bezeichnet werden, und, wenn allgemach die symbolische Bedeutung sich verdunkelt, in demselben Maße, als besondere Gottheit sich herauslösen: wie aber sollten die Menschen dazu kommen, eine Gottheit zum Symbol einer Naturerscheinung zu machen? — Sprache und Gottbewußtein sind die Anfänge der Menschheit und so alt wie diese. In hoher Einfalt beginnen beide — monosyllabisch, monotheistisch, ungesucht, ungewollt, unreflektirt. Das ist die Genialität des Anfanges, die nichts gemein hat mit den Zuständen verwilderter und verkommener Horden." „ . . . Es ist ein Aperçu, kein Schluß. Wie der Mensch sein Selbstbewußtsein durch sein Selbst, sein Weltbewußtsein durch die Welt, so erhält er sein Gottesbewußtsein durch Gott, in welchem wir leben, weben und sind"



und Inhalte dieser Idee beschaffen, was Gottes Wesen, wo sein Walten, wievielfach seine Zahl sei, all' das vermag ich schlechterdings durch die bloße Idee nicht zu erkennen. Als oberster Wissenskeim ist sie mir angeboren; die Gotteserkenntniß als die Summe der an der Hand der Erfahrung zu beweisenden und zu entwickelndeln Merkmale des Gottesbegriffes ist schlechthin vermittelt.

4. Als Ordnungsprincip des Erkennens reicht die Idee über das begriffliche Verstehen hinaus: sie durchleuchtet alle Begriffe, kann aber selber nicht unmittelbar in einen Begriff ein-, in einem solchen aufgehen. Vernunftidee und Verstandesform des Begriffes sind unter sich inkongruent. Sowenig ich meine Existenz schulgerecht zu demonstriren vermag, so unabweislich mir die Gewißheit derselben gegeben ist, weil ja die Denkgesetze und Kategorien als Instrumente allem Beweisen vorausliegen: ebensowenig ist der specifische Vernunftgehalt meiner Essenz demonstrativ darzuthun, weil die Ideen als Er=

(l. c. 168/9). — Um die Mißdeutbarkeit dieser Worte zu vermeiden, setzen wir lieber als das alles schließende Erkennen bedingende und leitende „Aperçu“ die Gottesidee in unserem Sinne. Vergl. „Kann der Mensch etwas in sich, wenn auch unter den stärksten äußeren Anregungen, entwickeln, wenn ebendasselbe nicht unentwickelt bereits in ihm ist? Ist dieser Urkeim nicht nothwendig vorauszusetzen, und kann er in Bezug auf Religion etwas anderes sein als ein unbewußtes, weil unermitteltes Gottinnesein?“ „Wenn eine Religion von dem Sonnen- und Sterndienst ausgegangen sein soll, wie wären denn die Menschen auf den sonderbaren Einfall gerathen, diesen Naturerscheinungen zu „dienen“, ohne etwas Göttliches in ihnen zu finden? Kamen sie aber hiezu durch einen Schluß — ohne den vorausgehenden Major des Göttlichen konnten sie ihn nicht machen.“ (l. c. 220/1.)

kenntnißelemente über das Begreifen im engsten Sinne hinausliegen. Weil aber das Kausalitätsprincip des Geistes gerade in dem Vernunfthabitus der Ideen wurzelt und hier sich als Einheit mit dem Identitätsgesetz darstellt — eine Einheit, die ich empirisch erfahre in meinem Selbstbewußtsein — deßhalb kann die mathematische Evidenz des Schlusses nur durch die Metaphysik begründet werden, sagt der Meister des Syllogismus [1]; deßwegen haben endgiltig die Sinnen- und Verstandesevidenz Licht und Kraft nur aus der Vernunftevidenz. Hier liegt die Unmöglichkeit, einen mathematischen Beweis für das Dasein des theistischen Gottes zu führen: die Gottesidee liegt über die formale Beweisbarkeit ebenso hinaus, wie das Wesen Gottes über das Weltsein (*ὑπερούσιος*). Zugleich aber ruht hier auch der Grund für die von der hl. Schrift geforderte vernünftige und nur dem Thoren, der Unvernunft ungenügende Beweisbarkeit Gottes: die Gottesidee ermöglicht eine schulgerechte Struktur des Beweises und eine regelrechte Vermittlung der Begründung an der Hand der Erfahrung. Endlich erklärt uns die Gottesidee die welthistorische Thatsache des irrenden und verirrten Gottesbewußtseins. Wie Wahrheitsgefühl, Pflichtbewußtsein, Schönheitssinn mißbildbar sind, weil ihre substanziellen Elemente nicht mechanische

---

1) Qui geometriam docet, de eius principiis disputare potest, non quatenus geometra est, sed dialectice aut metaphysice. Randglosse des Pacius zu Aristot. Analyt. poster. I, 9: *φανερὸν, ὅτι οὐκ ἔστι τὰς ἑκάστου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδεῖξαι· ἔσονται γὰρ ἐκεῖναι ἁπάντων ἀρχαί· καὶ ἐπιστήμη ἡ ἐκείνων κυρία πάντων.* Cfr. Physic. I, 2: *ὥσπερ καὶ τῷ γεωμέτρῃ οὐκ ἔτι λόγος ἐστὶ πρὸς τὸν ἀνελόντα τὰς ἀρχὰς, ἀλλ' ἤτοι ἑτέρας ἐπιστήμης ἢ πασῶν κοινῆς· οὕτως οὐδὲ τῷ περὶ ἀρχῶν . . .*

Verstandesformen sind, sondern zur sittlich-vernünftigen Natur des Geistes gehören als Besitzthum einer ethischen Persönlichkeit: so ist auch bei dem Gottesbewußtsein, nicht durch die Schuld der Gottesidee, sondern durch das Geheimniß der Verschuldung, eine entsetzliche Verunstaltung, ja scheinbare Vertilgung eingetreten. Wäre die ursprüngliche Gottesidee — was wir principiell abweisen — wie eine mathematische Form als rein intellektuelles Vorstellungsbild des Begriffes dem Geiste eingeschaffen, dann wäre eine Trübung derselben unbegreiflich. Und umgekehrt: würde jedesmal ein logisch formales, exaktes Denkverfahren ohne die Gottesidee auf den Gottesgedanken als reine Begriffsform mit mathematischer Stringenz hinausgetrieben, dann wäre jede Schattirung des tausendgestaltigen Irr-, Aber- und Unglaubens ein psychologisch unlösbares Räthsel [1]). Weil die Idee

1) Wenn Herr Professor Dr. Wieser („Die natürliche Gotteserkenntniß", Innsbrucker Zeitschr. für kath. Theol. 1879, IV. Heft und 1880, Heft I—II) glaubt, die Frage: ist die Gottesidee eine intellektuelle (theoretische) Vorstellung? unbedenklich bejahend beantworten zu müssen — so ist ihm „Gottesidee" eben Abschluß und Zusammenfassung der vermittelten Gotteserkenntniß, wie wir konkret sagen „biblisch-theistische Gottesidee." Den psychologischen Grund für die Möglichkeit, die Idee zu bilden, die oft in „divinatorischer Weise" „mit Blitzesschnelle" zu Stande kommen könne, hat Herr Wieser mit keiner Silbe berührt. Es ist prekär zu sagen: die ganze Natur des Menschen sei für die Gotteserkenntniß angelegt, und die Seelenkräfte hätten unzählige Anlässe von außen, ihre Bethätigung zu erlernen. Nicht das Daß, das Wie und Warum ist ja Fragepunkt. Daß Herr Wieser, auf seinem abstrakten Standpunkt, es der Mühe werth findet, gegen die Anschauung des „berühmten und geistreichen Theologen", Professor Dr. v. Kuhn, zu polemisiren, begreift sich von selber. Aber offenbar kann die angemerkte Behauptung nichts verfangen: v. Kuhn stelle sich in mancher Hinsicht auf den Standpunkt Jacobi's.

des Wahren unserem Geiste ursprünglich zukommt als Keim, nicht als Form des Begriffes, deßhalb können

Muß Jacobi denn absolut und radikal falsch sein? Indeß zieht Herr v. Kuhn eine philosophische Verwandtschaft mit Jacobi ganz und entschieden in Abrede. Uns ist soviel klar geworden: Herr Wieser scheint lediglich bei der Theorie des hl. Thomas stehen bleiben zu wollen. Nun: eine angeborene Gottesidee (Herr Wieser setzt dafür sogar unbefangen „angeborene Gotteserkenntniß") wie sie der hl. Thomas mit vollstem Rechte bestreitet, ist bei Kuhn nicht gelehrt, und die Gottesidee, welche v. Kuhn wirklich annimmt, ist von Wieser nicht berührt, geschweige denn widerlegt. Herrn Wieser kommt es endgiltig auf die formale Demonstrabilität des Daseins Gottes an, gegenüber der „plumpen Falschmünzerei" von Kant (l. c. Heft II, p. 461). Wir sind durchaus nicht gesonnen, uns auf Kant zu stützen, wiewohl wir Herrn Wiesers Vorwürfe nicht ganz gerechtfertigt finden können. Aber wir wollen genau unterschieden haben zwischen Beweisen und Begründen. Jedenfalls können wir uns nicht überzeugen, daß die kirchlichen Bestimmungen »certo cognosci, rite probari posse« u. ä. nur den Sinn haben sollen, den Wieser dem Worte „Gottesbeweis" fälschlich unterlegt. Wenn Herr Wieser die strikte Demonstrabilität festhält und die Irrungen des Gottesbewußtseins abstrakt durch Influenz des Willens erklärt, so vergißt er anzugeben, wie es möglich sein soll für den Menschen, das mit seinem Willen nicht anzuerkennen, was der Intellekt mit mathematischer Evidenz erkennt. Hätte der Gottesbeweis mathematische Stringenz, die uns übrigens als leer formale niedriger steht gegenüber der idealen Vernunftevidenz, dann wäre infolge des Willensmißbrauchs wohl eine Gottlosigkeit des Lebens, nicht aber ein Irrthum des Wissens über Gott und Göttliches seinem Ursprunge nach denkbar. Ich kann mich um geometrische Lehrsätze und ihren Beweis nichts bekümmern; aber deren erste Obersätze, die ja auch dem mathematischen Gottesbeweis dienen müßten, kann ich nicht nichtwissen. Die prima principia kann ich weder erlernen noch vergessen, sagt der hl. Thomas; und weil die Menschheit nie in mathematicis principiell geirrt hat, wohl aber in theoligicis, deßhalb ist eine mathematische Demonstration des theistischen Gottes nicht möglich, und wäre eine bloß mathematische Stringenz nicht genügend. (Cfr. oben die Stelle aus W. v. Strauß p. 590 Anm. 1.)

wir irren durch Verschuldung — und weil wir durch Besinnung auf die Idee die erfahrene Wahrheit zur erkannten Gewißheit uns zu vermitteln vermögen, deßhalb können wir den geschehenen Irrthum begreifen und vermeiden.

IV.

Unsere Erörterung über die Lehre des hl. Thomas von der natürlichen Erkenntniß Gottes hat ein bedeutsames Argument der scholastischen Philosophie berührt. Wir finden diese Philosophie in keinem wesentlichen Punkte unwahr, erkennen sie aber in nicht unwesentlichen Stücken als unvollständig. Die Lücken und Mängel sind wir weit entfernt, in erster Linie dem Fürsten der Scholastik Schuld geben zu wollen. Wir sympathisiren aufs lebhafteste mit allen Bestrebungen, durch historisch-kritische Behandlung die Philosophie zu regeneriren, und wir bewundern die Schärfe und Universalität der thomistischen Spekulation. Aber unsere Hochschätzung verschließt uns nicht das Auge vor den Unvollkommenheiten des einseitigen Aristotelismus: der „göttliche" Plato steht uns hoch über dem Realisten und Polyhistor aus Stagira. Ist einmal die papierne Flut der philosophirenden Ephemeriden abgeflossen, und hat sie als fruchtbares Samenkorn den Entschluß zurückgelassen zu idealem Denken, unbefangenem Prüfen und vorurtheilsfreiem Scheiden alles in Geist, Natur und Geschichte Gegebenen: dann ist ein lebenskräftiger Aufschwung der Philosophie zu erhoffen; dann ist von einer erneuten Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge die

Erneuerung des spekulativen christlichen Wissens im Dienste des hl. Glaubens zu erwarten.

Thomas von Aquin wird alsdann an der Hand des augustinischen und platonischen Genius sich zeigen als echter Jünger des wahren Aristoteles; unter seinen Schülern wird er einen Leibniz zählen — und der Weise wird den Kranz dem Heiligen reichen.

2.

Von der objektiv-theoretischen Beweisbarkeit und von den Beweisen des Daseins Gottes.

Von W. Roderfeld, Kaplan ad S. Andream in Halberstadt.

II.

c. Nachdem gezeigt ist, daß die Einreden und Anschuldigungen, welche gegen die platonische Auffassung der theoretischen Gottesbeweise gemacht werden, auf Mißverständnissen beruhen und gänzlich ungerechtfertigt sind, lassen sich nunmehr mit Leichtigkeit die Ursachen darlegen, aus welchen die wesentliche und sachliche Uebereinstimmung beider Theorien trotz der formellen Verschiedenheit erklärbar ist.

α) Die platonische Theorie geht davon aus, daß das Dasein Gottes erst dann vollständig bewiesen ist, wenn nicht blos der Atheismus widerlegt, sondern zugleich alle falschen Begriffe von Gott zurückgewiesen sind. Als die res probanda wird somit die objektive Wahrheit des vollen concreten Begriffs von Gott, als dem unendlichen persönlichen Geiste bewiesen. In der Philosophie, welche in möglichst voraussetzungsloser Weise ihre Forschungen betreibt, also vom sogenannten metho-

dischen Zweifel ausgeht, ist die Beweisführung für Gottes Dasein erst dann vollendet, wenn namentlich auch die Verwerflichkeit des Pantheismus dargethan ist. Der dogmatische Standpunkt aber setzt den vollen concreten Gottesbeweis als wahr voraus und sucht dem Princip der Glaubenswissenschaft gemäß (cfr. oben S. 364) das Dasein des wahren Gottes durch Vernunftgründe zu beweisen. Auch hier ist offenbar dieser Beweis erst dann vollständig geführt, wenn alle falschen Vorstellungen und Begriffe von Gott widerlegt sind.

Die Vertreter der aristotelischen Richtung gehen dagegen in der Regel von einem anderen Standpunkte aus. Indem sie die nähere Bestimmung des göttlichen Wesens und insbesondere die Widerlegung des Pantheismus anderweitigen Untersuchungen und Beweisführungen überlassen, fassen sie die Gottesbeweise im allgemeinen nur als Widerlegungen des Atheismus und Polytheismus auf. Dieses wird ausdrücklich von Kleutgen ausgesprochen. Derselbe führt selbst folgenden Einwurf an: „Es sei ohne Zweifel erforderlich, meint man, daß durch den Beweis des Daseins Gottes die Realität des Daseins des wahren Gottes in den obigen Schlußfolgerungen enthalten sei. . . Durch denselben werde man nur zu einer Weltursache hingeführt und es bleibe unentschieden, ob die Ursache der Welt nicht immanent sei." Hierauf antwortet Kleutgen: „Die berühmtesten Ausleger des hl. Thomas haben diesen Einwurf längst erledigt durch die Unterscheidung der Frage, ob Gott sei und wie er beschaffen sei. Um gegen die Gottesleugner darzuthun, daß Gott kein erdichtetes Wesen ist, reicht es hin, den Beweis zu führen, daß es in Wirklichkeit ein

Wesen gibt, dem irgend eines jener Attribute, die nur Gott zukommen, eignet. . . In jedem der Beweise, welche der hl. Thomas entwickelt, wird das Dasein eines so beschaffenen Wesens, wie nur Gott beschaffen sein kann, vermittelt und eine Erkenntniß gewonnen, vermöge welcher in den folgenden Untersuchungen das Sein Gottes in seinem Verhältniß zur Welt näher bestimmt werden kann. . . Mag nun immer die pantheistische Spekulation bemüht sein, alles dieses so zu deuten, daß es auch von dem Gott, den sie anerkennt, gelte, das kann jene Beweisführung nicht entkräften. Denn was in den folgenden Untersuchungen über die Beschaffenheit Gottes geleistet werden muß, ist eben dieses, eine solche Deutung als unberechtigt zu erweisen. . . . Was man, um Beweise für das Dasein Gottes als gültig anzuerkennen, fordern kann, ist nur dies, daß derjenige, dessen Dasein durch die Beweise gewiß wird, kein anderer als der wahre Gott sein könne, aber nicht, daß dies durch die Beweise selbst schon in volles Licht trete. . . Der Atheismus muß durch Gründe widerlegt werden können, die nicht zugleich eine Widerlegung des Pantheismus sind. Den Atheismus widerlegen heißt aber das Dasein Gottes beweisen" (Philos. d. Vorz. 2. B. 2. Abth. S. 720 ff. N. 224 f.). Dasselbe entwickelt Kleutgen bald nachher noch einmal: „Auch dies ist nicht wahr, daß man, um auf das Dasein Gottes zu schließen, die Entstehung der Welt aus nichts erkannt haben müsse. Es genügt erkannt zu haben, daß die Dinge den Grund ihres Daseins nur in einem Wesen, das durch sich selber ist, haben können. Erst nachdem wir sodann über die Beschaffenheit eines Wesens, das durch sich selbst ist, durch fortgesetztes Nach-

denken nähere Aufschlüsse erhalten haben, gehen wir zur Frage über, ob dasselbe die Dinge aus seiner eigenen Substanz erzeugt oder aus einer neben ihm ewig schon daseienden Materie gebildet oder vielmehr aus nichts erschaffen habe" (Phil. d. Vorz. 2. B. 2. Abth. S. 725).

Aehnlich wie Kleutgen fertigt Pesch die Einwendung ab, daß durch den kosmologischen Beweis „nur eine oberste Ursache, noch kein intelligenter Urheber der Welt erwiesen" würde. „Es sei etwas ganz anderes zu fragen, ob Gott sei und wie er beschaffen sei. Bei der Frage, ob Gott sei, genügt es irgend ein Prädikat herauszuheben, welches ihm allein zukommt, und dann zu beweisen, daß es in der äußeren Wirklichkeit ein Wesen gibt, in welchem das Merkmal vorhanden ist" (Stimmen aus Maria-Laach, Jahrg. 1876, 7. Heft. S. 124). Auf der unmittelbar folgenden Seite sagt derselbe dann weiter: „Wir erkennen in solcher Weise (sc. durch die bekannten 5 thomistischen Beweise) Gott als den unveränderlichen Grund aller Veränderung, als die unverursachte Ursache aller Dinge, als den durch sich ewig Seienden, als den Grund und Urquell aller Vollkommenheit und als den ordnenden Beherrscher des ganzen Weltalls. In weiterer Schlußfolge erkennen wir dann, daß ein solches Wesen von solchem Charakter unendlich vollkommen sein muß, . . . daß Gott die Weltursache, nicht eine der Welt immanente Substanz sein kann, sondern von der Welt geschieden und gesondert sein muß" (ib. S. 125).

Gutberlet behauptet sogar, daß die gewöhnlichen Gottesbeweise für sich noch nicht das Dasein Gottes als eines unendlichen Wesens unmittelbar darthun. „Wenn man die Möglichkeit von Gottesbeweisen in Abrede stellt,

bedenkt . . . man aber nicht, daß man, um die Existenz Gottes zu beweisen, Gott nicht sogleich als unendliches Wesen auffassen muß. Man braucht zunächst aus der contingenten endlichen Welt nur die Existenz eines durch sich seienden Wesens nachzuweisen, aus dessen Natur sich die Unendlichkeit nachher ergibt" (Theodicee, S. 6). „Ein unendliches Wesen wird durch die gewöhnlichen Gottesbeweise nicht unmittelbar dargethan" (ib. S. 52).

Selbst aus den Aeußerungen Heinrichs läßt sich erkennen, daß nach seiner Meinung die Gottesbeweise zunächst Gott als das absolute Sein und die absolute Ursächlichkeit demonstriren und die nähere Bestimmung des Wesens Gottes einer weitern Entwicklung und Beweisführung anheimfällt. „Allerdings ergaben sich nicht aus einem jeden der aposteriorischen Gottesbeweise für sich allein bereits unmittelbar und vollkommen entfaltet alle Eigenschaften des wahren Gottes, soweit dieselben durch bloße Vernunft erkennbar sind. . . . Ein jeder der Gottesbeweise demonstrirt Gott als das von der Welt verschiedene (?) absolute Wesen und den Urheber aller Dinge. Aus diesem absoluten Sein und dieser absoluten Ursächlichkeit Gottes können aber alle Eigenschaften Gottes, insbesondere seine Unendlichkeit und Geistigkeit mit vernünftiger Nothwendigkeit abgeleitet und bewiesen werden" (Dogm. Theol. III, S. 210).

Zur Beurtheilung dieser aristotelischen Auffassung von dem Zwecke und der Tragweite der Gottesbeweise müssen wir an die Unterscheidung zwischen dem philosophischen und theologischen Standpunkte erinnern (cfr. oben S. 364). Vom philosophischen Standpunkte ausgehend können wir den vorstehenden Erklärungen der

Aristoteliker nicht zustimmen. Denn die Philosophie setzt die Wahrheit des göttlichen Wesens und Daseins in keinem bestimmten Sinn voraus, vielmehr sucht sie den wahren Gott durch allseitige Betrachtung der empirischen Weltwirklichkeit zu finden. Sie kommt demnach erst zu der wissenschaftlichen Erkenntniß, daß Gott und zwar der wahre Gott im theistischen Sinne ist, wenn sie nicht blos die kosmologischen, sondern auch die teleologischen Schlußfolgerungen gemacht und somit die Weltwirklichkeit nach allen möglichen Seiten und Beziehungen betrachtet hat.

Dagegen können wir, sobald die Beweisführung vom theologischen und überhaupt gläubigen Standpunkte gemacht wird, den Aristotelikern beitreten. Denn auf diesem Standpunkt steht der wahre Gottesbegriff und namentlich die Falschheit des Pantheismus von vorn herein fest. Insofern nun die theoretischen Beweise den Zweck haben, den Glauben an Gott wissenschaftlich zu begründen und zu rechtfertigen, muß man zugeben, daß dieses durch jeden einzelnen Beweis geschieht, freilich jedesmal nur unter einem bestimmten Gesichtspunkte und nach einer bestimmten Seite hin.

So wird durch die kosmologische Beweisführung zunächst und vor allem der Atheismus widerlegt, durch die teleologische der Materialismus und Naturalismus, durch die ethikotheologische der Pantheismus. Da zudem die kosmologische Argumentation auch von den Platonikern als eine rein objektive, zwingende Demonstration anerkannt wird (cfr. oben S. 393), so fällt überdies für diesen Beweis die Streitfrage in Betreff der Art der Gewißheit fort. „Das absolute Sein folgt mit innerer unabweis-

barer Nothwendigkeit aus dem Begriffe des endlichen Seins und die Wahrnehmung des letztern, auf die sich sein Begriff stützt, verificirt das Dasein des erstern. Nun ist Gott das absolute Sein, folglich ist das Dasein Gottes — soweit er dieses (nämlich das absolute Sein) ist — demonstrabel" (Kuhn, S. 627). „Auch wir behaupten die Demonstrabilität des Daseins Gottes in solchem ganz allgemeinen und abstrakten Sinne" (ib. S. 712).

Insofern also der gläubige Standpunkt kein anderes absolutes Sein als den wahren persönlichen Gott kennt und seinen Glauben an das Dasein Gottes gegen den Atheismus rechtfertigt, wenn er das Dasein eines Wesens bewiesen hat, das absolutes Sein, causa a se, necessaria, infinite perfecta ist, kann man sagen, daß durch die bei den Thomisten herkömmlichen kosmologischen Beweise das Dasein Gottes demonstrirt werde. Unter diesen Vorsetzungen und Bedingungen adoptirt auch der Platoniker z. B. folgende Formulirungen:

„Es muß eine erste Ursache angenommen werden, welche nicht mehr hervorgebracht wird, sondern den Grund ihres Daseins in sich hat, also aus sich existirt, causa a se ist. Diese causa a se nennen wir alle Gott, folglich existirt Gott. . . . Es existirt eine causa necessaria und diese nennen wir Gott. . . Es existirt eine unendlich vollkommene Ursache (causa infinite perfecta) — und diese nennen wir Gott" (Stöckl, Lehrb. d. Phil. 1. Aufl., S. 643 f.). Da aber die Pantheisten ihre absolute immanente Substanz gleichfalls Gott nennen und derselben jene allgemeinen metaphysischen Attribute zulegen, so erhebt sich die Frage, ob die Nachweisung,

daß die absolute Ursache oder das absolute Sein nicht als die immanente Substanz, sondern als das unendliche persönliche geistige Wesen existire, einen Bestandtheil der Beweisführung für Gottes Dasein bilde oder nicht. Hier gehen beide Theorien auseinander. Während die platonische Theorie ersteres behauptet, trennt die aristotelische den Gottesbeweis von der Widerlegung des Pantheismus und überläßt letzteres anderweitigen Entwicklungen und Beweisführungen. Da aber diese Verschiedenheit nicht das Wesen der Sache, sondern nur die Form und Methode betrifft und eine rein wissenschaftliche, theoretische Angelegenheit ist, so muß nicht blos die dogmatische Correctheit der platonischen Theorie in dieser Beziehung anerkannt werden, sondern es kann auch von einer wesentlichen und wichtigen Abweichung von der Theorie der Vorzeit und der sententia communis keineswegs die Rede sein.

β) Dasselbe Verhältniß der sachlichen Uebereinstimmung zwischen beiden Theorien tritt noch von einer andern Seite her zu Tage. Sobald nämlich nicht die Forderung einer rein objektiven, apodiktischen Demonstration und physischen oder mathematischen Gewißheit, sondern nur die Forderung einer „vernünftigen" Ueberzeugung und Gewißheit gestellt wird und die subjektiv-persönlichen Bedingungen und Dispositionen zur Erkenntniß Gottes stillschweigend vorausgesetzt werden, gibt die platonische Theorie der aristotelischen die Zustimmung, daß jeder einzelne Beweis das Dasein Gottes hinlänglich vermittele und bestätige.

In Bezug auf die kosmologische Beweisführung läßt sich dieses in folgender Weise entwickeln. Wenn wir auf

den Zusammenhang der empirisch gegebenen Dinge, ihre Aus- und Aufeinanderfolge näher eingehen, nehmen wir wahr, daß zwar auf den niedrigsten Gebieten des Endlichen die Ursache in die Wirkung gänzlich über- und in ihr eingeht, hingegen je weiter wir in der Stufenleiter der Dinge aufwärts schreiten, Ursache und Wirkung immer mehr auseinandertreten und die Ursache als selbstständiges, nicht übergehendes Prinzip sich behauptet, und daß endlich der menschliche Geist die völlig in sich bleibende Ursache seiner Wirkung oder vielmehr Werke bleibt. Auf diese Wahrnehmung gründet sich der Schluß, daß die absolute Ursache schlechthin außer ihrer Wirkung für sich sei und somit nicht als die absolute Substanz, sondern vielmehr als der absolute Geist zu denken sei, dessen Werk oder That diese Welt ist. Allein die Ursächlichkeiten, welche die Erfahrung aufweist, sind nur Analogien der absoluten, jenseits der Erfahrung liegenden, das ist transscendenten Ursache. Denn obgleich der menschliche Geist sich zwar selbst bewegt und aus sich denkt, will und schafft, so ist doch überall keine reine causa sui, keine absolute Ursache von etwas anderem. Da somit auch das menschlische Leben und Schaffen auf fremden Bedingungen und Grundlagen beruht, vermögen zwar jene Analogien den wahren Begriff Gottes und dessen Verhältniß zu den Geschöpfen, wie ihn das vernünftige religiöse Bewußtsein voraussetzt, wohl aliquatenus zu vermitteln und zu bestätigen und muß die große praktische Bedeutung dieser Art der kosmologischen Betrachtung anerkannt werden. Aber es kann nicht behauptet werden, daß dieselbe ein rein objektiver,

formell vollendeter, wissenschaftlicher Beweis für Gottes Dasein sei (cfr. Kuhn, S. 679).

In noch viel höherem Grade als der kosmologische Beweis hat der physikotheologische für den unbefangenen schlichten Menschenverstand, für den vernünftig denkenden Menschen eine vollständig überzeugende Kraft. Wie wir von Häusern, Schiffen, Uhren und dgl. wahrnehmen, daß sie sich nicht selbst construiren, sondern von denkenden Wesen hervorgebracht werden, so schließen wir auch, daß das Weltgebäude, welches auf uns den Eindruck des größten Kunstwerks macht, sich nicht selbst gemacht habe, sondern von einem absoluten unendlichen Verstand, der an und für sich selbst, vor und unabhängig von der Welt ist, mit einem Worte von Gott herstamme (cfr. ib. 682). Dieser Schluß ist freilich, weil er auf die Vergleichung der Welt mit einem menschlichen Kunstwerk gebaut wird, nur ein analogischer. Jedoch folgt daraus nur, daß der teleologische Beweis kein absolut evidenter, keine Demonstration ist, die jeden Menschen zur Ueberzeugung zwingt und nichts weiter bei ihm voraussetzt als gesunde Sinne und formale Denkkraft. Aber dieser Beweis vermittelt immerhin eine wahre, wenn auch inadäquate Erkenntniß und die pantheistische Weltauffassung hat auf dem Standpunkt der physikotheologischen Weltbetrachtung mit ungleich größern Schwierigkeiten zu kämpfen, als auf dem Standpunkt der kosmologischen Betrachtung (cfr. ib. S. 685). Auf denjenigen Menschen, in welchem der göttliche Sinn nicht gänzlich erstarrt ist, macht die teleologische Weltbetrachtung den wirksamsten und kräftigsten Eindruck. Durch dieselbe wird die unmittelbare Gottesidee viel



tiefer entwickelt und mächtiger bewährt als durch die kosmologische Betrachtung.

Endlich wird auch die anthropologische Beweisführung für sich genommen nur auf denjenigen einen überzeugenden Eindruck ausüben, in welchem der reine göttliche Sinn einigermaßen lebendig ist. Wo das Bewußtsein des Unterschiedes zwischen Geist und Natur und ihrer Vereinigung im Menschen, wo ferner das Bewußtsein der moralischen Verantwortlichkeit und das Verlangen und Streben nach einem unendlichen Gute im eigenen Geiste rege ist, da finden die ethikotheologischen Argumente, die auf die thatsächlichen Erfahrungen der Geschichte und des täglichen Lebens sich gründen, sofort Anklang und Zustimmung.

Insofern demnach jeder einzelne der aposteriorischen Beweise als eine denkende Vermittlung und wissenschaftliche Bewährung des unmittelbaren gläubigen Bewußtseins gefaßt wird und dafür eine rein objektive, mathematische Demonstration gefordert wird, kann von jedem Beweise behauptet werden, daß er eine vernünftige Ueberzeugung bewirke und die landläufigen Zweifel und Einreden beseitige. Ebenso muß anerkannt werden, daß jeder Beweis im Stande ist, das weniger starke und lebendige Gottesbewußtsein zu erwecken und zu entwickeln, auf jeden unbefangenen Menschengeist einen großen Eindruck zu machen. Aber wenn die Gottesbeweise so gefaßt werden, hat man ihren unmittelbar praktischen Zweck, ihre Bedeutung für Erziehung und Unterricht der Menschen im Auge. So wichtig und nothwendig dieser praktische Standpunkt ist, so muß doch andererseits zugegeben werden, daß die Beweisführung des göttlichen

Daseins auch als eine zunächst rein theoretische, streng wissenschaftliche Aufgabe gefaßt werden kann, die erst in zweiter Linie und mittelbar praktischen Zwecken dient. Auf diesem Standpunkt der rein wissenschaftlichen Erkenntniß wird bekanntlich (cfr. oben S. 355 f.) von der Gottesidee, überhaupt von aller subjektiven Disposition abgesehen. Nur jene Region des Geistes gleichsam oder jene geistige Erkenntnißkraft wird hier in Anspruch genommen, welche unabhängig von dem sittlichen Willen, der sittlichen Persönlichkeit besteht. Da nun die platonische Theorie diesen Standpunkt der wissenschaftlichen Beweisführung einnimmt und demgemäß lehrt, daß die Beweise in einander greifen und in ihrer Zusammenfassung erst einen objektiven wissenschaftlichen Beweis für das Dasein des wahren Gottes bilden, daß aber dieser Gesammtbeweis nicht von der Art der physischen und mathematischen Beweise sei, so ist es erklärlich, daß die aristotelische Auffassung der Beweisbarkeit Gottes von der andern abweicht. Denn die aristotelisch-scholastischen Theologen und Philosophen unterscheiden meistens nicht streng zwischen dem praktischen und rein theoretischen Zweck der Beweise und haben gewöhnlich nur den erstern im Auge. Da sie zudem die subjektiven Bedingungen nicht streng ausschließen, vielmehr unbewußt voraussetzen und so die Gottesidee unwillkürlich in die objektiven Beweisführungen mit einfließen lassen, erscheinen ihnen die Beweise rein objektiv und stringent zu sein und zwar jeder einzeln für sich.

Sowie demnach die erste Ursache der Differenz in Bezug auf die Gottesbeweise darin liegt, daß die Platoniker das Dasein Gottes seinem vollen Begriffe nach

beweisen und somit zugleich die Falschheit des pantheistischen Gottesbegriffs darthun wollen, während die Aristoteliker sich begnügen, das Dasein Gottes seinem allgemeinsten, abstrakten Begriffe nach zu demonstriren, so erkennen wir jetzt die andere Ursache der Differenz darin, daß die Aristoteliker mehr den praktischen, populären Standpunkt bei der Entwicklung der Gottesbeweise einnehmen, während sich die Platoniker auf den rein theoretischen, streng wissenschaftlichen Standpunkt stellen. Aber ebenso wie die erste Ursache der Differenz ist auch die zweite rein formeller, methodischer Natur und läßt das Wesen der Sache unberührt. Denn sobald die Demonstration des Daseins Gottes nicht als eine streng objektive und theoretische, sondern als eine populäre, die Erkenntniß Gottes im Menschen unmittelbar befördernde und befestigende Beweisführung gefaßt wird, so daß sie die subjektiv-moralischen Bedingungen nicht ausschließt, so stimmt die moralische Theorie, wie Kuhn ausdrücklich hervorhebt, vollständig der aristotelischen bei. „Wenn wir sie (sc. die Demonstrabilität des Daseins Gottes) bestreiten, so geschieht es erstens, weil wir unter Demonstration und demonstrativer Gewißheit nicht unbestimmt irgend welche wissenschaftliche Erkenntniß und Ueberzeugung, sondern ganz bestimmt die rein objektive und theoretische, für jeden, der nur gesunde Sinne und Verstand hat, zwingende Ueberzeugung und Gewißheit, wie sie in der reinen Mathemak und Logik vorkommt, verstehen; und weil wir zweitens den ganzen concreten Inhalt der religiösen Gottesidee als die res probanda ansetzen und das Wort „Gott" nur in diesem völlig bestimmten und abgeschlossenen Sinne fassen" (S. 712).

Es steht somit fest, daß die Differenz zwischen beiden Richtungen auf Seiten der Form und Methode liegt. Denn da sich aus den früher citirten Belegstellen (cfr. S. 384) ergeben hat, daß die Neuscholastiker für die Gottesbeweise keine physische oder mathematische Gewißheit fordern und die subjektiv-moralischen Bedingungen auch für die wissenschaftliche Erkenntniß nicht ausschließen, so unterscheiden sich von ihnen die Platoniker nur dadurch, daß diese einerseits den ganzen concreten Inhalt des Gottesbegriffs als res probanda voraussetzen und andererseits ein rein objektive von allen subjektiven Voraussetzungen unabhängige Beweisführung verlangen. Indeß haben wir gezeigt, daß auch der aristotelische Standpunkt seine Berechtigung und Bedeutung hat, insofern er nämlich praktischen Zwecken dient. Indem daher der platonische Standpunkt dieses einräumt, muß er aber auch die Anerkennung fordern, daß der seinige dem Begriffe und der Methode der theoretischen Wissenschaft am meisten entspricht.

γ) Uebrigens kommen bei den Neuscholastikern solche Aeußerungen in Betreff der Zusammengehörigkeit der Beweise vor, daß selbst in formeller Beziehung fast jeder Unterschied zwischen ihnen und den Platonikern schwindet.

So sagt Scheeben: „Sie (sc. die direkten Beweise) unterscheiden sich aber unter einander dadurch, daß sie aus verschiedenen allgemeineren und spezielleren Wirkungen Gottes, resp. aus den verschiedenen Weisen der Causalität, durch welche eine und dieselbe Wirkung bedingt ist, das Dasein Gottes unter besonderen Rücksichten und Eigenschaften bezielen. . . Wegen dieser Verwandt-

schaft und Verschiedenheit ergänzen und verketten sie sich unter einander zu einem Strahlenkranze, der uns von allen Seiten zu Gott führt und die Gewißheit seines Daseins mit jeder andern Gewißheit verflicht, mithin zu einem Gesammtbeweise, welchem die einzelnen als Glieder organisch sich einordnen (Handb. d. k. dogm. S. 475 f., N. 32). Dann gesteht er weiter, „daß nicht jedem einzelnen der . . . Beweise auf Grund der Glaubenslehre von der natürlichen mittelbaren Erkenntniß Gottes objektiv unbedingte und volle Beweiskraft oder Evidenz zugesprochen werden muß, jedenfalls aber nicht jeder einzelne auch subjektiv eine allgemein und leicht erfaßbare und durchaus zwingende Beweiskraft oder Evidenz besitzt" (ib. S. 477).

Ebenso betrachtet Heinrich die herkömmlichen Beweise für Gottes Dasein insofern als „zusammengehörig", als durch dieselben, „wenn man sie zusammennimmt, alle Eigenschaften des wahren Gottes sehr vollkommen entfaltet und nachgewiesen werden." Es „entwickeln und beleuchten die verschiedenen Beweise verschiedene göttliche Eigenschaften . . . Insofern also kann und muß man sagen, daß die verschiedenen Gottesbeweise einander ergänzen, nämlich bezüglich der vollkommneren Erkenntniß des göttlichen Wesens" (III, S. 211). Dasselbe drückt Heinrich an einer andern Stelle mit den Worten aus: „Aber auch das ist von vorn herein klar, daß durch die Untersuchung über die Existenz Gottes, beziehungsweise durch die Beweise derselben auch bereits das Wesen Gottes mehr und mehr und von verschiedenen Seiten ins Licht gestellt wird" (ib. S. 38). Hiermit ist also dasselbe anerkannt, was Kuhn behauptet. Denn nach

diesem müssen die einzelnen Argumente eben deßhalb zusammengefaßt werden, weil sie die einzelnen Momente, welche den elementaren Begriff von Gott ausmachen, in ihrer Wahrheit nachweisen und somit in ihrer Vereinigung alle falschen Vorstellungen von dem Wesen Gottes zurückweisen und einen vollgültigen Beweis von dem Dasein Gottes bilden. „Die einzelnen aposteriorischen Beweise sind im Zusammenhange mit einander zu würdigen. Sich ergänzend und verstärkend geben sie zusammen einen vollgültigen Nachweis für das Dasein des transscendenten persönlichen Gottes“ (G. Hagemann, Metaphys. S. 147, 2. Aufl.). Auch Kleutgen gesteht zu, „daß gerade die gewöhnlichsten Beweise, die für Gottes Dasein geführt, in jeder Hinsicht die vorzüglichsten sind. Es sind dies jene, welche den Gedanken, den die h. Schrift selbst uns gibt, ausführen: aus den sichtbaren erschaffenen Dingen wird der unsichtbare Schöpfer erkannt. Möge man in denselben von dem, was der Mensch in sich selbst erfährt, ausgehen, oder möge man zunächst die äußere Welt ins Auge fassen, . . . es liegt immer jener eine Gedanke zu Grunde, und man könnte alle diese Erörterungen als Glieder ein und derselben Beweisführung fassen“ (Phil. d. Vorz., 2. B., 2. Abth., S. 698).

Interessant sind die Erörterungen in dem neuesten „Lehrbuch der Dogmatik“ von Simar. In Bezug auf den Zusammenhang der Gottesbeweise wird vollkommen übereinstimmend mit Kuhn gelehrt:

„Die Vernunft kann nicht erkennen (bezw. beweisen), daß Gott sei, ohne gleichzeitig irgendwie zu erkennen, was Gott sei. . . . Indem die Vernunft zunächst aus

der Contingenz der Welt den Schluß zieht, daß diese den Grund ihres Seins nicht in sich selbst besitzen könne, gewinnt sie zugleich die Erkenntniß, daß es eine von den endlichen Dingen selbst verschiedene Ursache derselben geben müße, und daß diese als solche nicht geworden und nicht blos contingent sein könne. . . Mit jedem weiteren Beweise für das Dasein Gottes wird dann diese zunächst nur allgemeine und vorwiegend negative Erkenntniß des göttlichen Wesens immer bestimmter oder inhaltreicher und gewisser. Daher bilden diese Beweise auch ein untheilbares Ganzes. Es muß zu dem kosmologischen das teleologische und moralische Argument hinzukommen; dann erst sind alle Beziehungen, in welchen die geschaffene Welt zu Gott steht (die ganze natürliche Offenbarung Gottes) vollständig erkannt; dann erst ist vollständig erwiesen, daß es einen von der Welt selbst wesentlich verschiedenen Gott gebe, und daß dieser ein absoluter persönlicher Geist sei" (S. 107).

In den folgenden Ausführungen unterscheidet Simar zwischen der „durchaus evidenten Erkenntniß, daß Gott existiren müsse", und der Erkenntniß des Wesens Gottes. Letztere übt nämlich als „eine blos analogische und inadäquate nicht den zwingenden Einfluß auf die Vernunft aus, wie eine unmittelbare und evidente Erkenntniß." Daher „ist die nähere Erkenntniß des Wesens Gottes . . . zwar durchaus gewiß und einer steten Vervollkommnung fähig, jedoch wird sie nie zu einer schlechthin evidenten Erkenntniß." Da aber dieser Theologe kurz vorher behauptet hat, daß die Beweise „ein untheilbares Ganzes" bilden und „mit jedem Beweise die Erkenntniß des göttlichen Wesens bestimmter oder inhaltreicher"

werde, so muß er auch zugeben, daß die Beweise nicht „eine schlechthin evidente“ unbedingt zwingende Ueberzeugung vermitteln. Denn die Beweise, welche zugleich insoweit die Wesenserkenntniß Gottes vermitteln, als dadurch die falschen, namentlich die pantheistischen Vorstellungen von dem absoluten Wesen zurückgewiesen werden, können gleichfalls nur eine solche Gewißheit vermitteln, wie sie überhaupt der Erkenntniß des göttlichen Wesens zukommt, nämlich wohl eine gewisse, aber nicht eine „schlechthin evidente“, d. h. nicht eine mathematische oder rein empirische.

Dieses scheint Simar selbst durch folgende Erklärung anzudeuten: „An dieses Dunkel (der Mittelbarkeit und Unbegreiflichkeit sc. der Wesenserkenntniß Gottes) heftet sich denn auch zunächst der bewußte oder unbewußte Zweifel in Bezug auf das Dasein Gottes; in ihm sucht er seine (scheinbare) Begründung. Ferner wird wegen dieser Dunkelheit auch das natürliche Erkennen Gottes häufig ein „Glauben“ an Gott genannt“ (S. 108).

Somit sehen wir bei Simar thatsächlich die Anerkennung, daß die Erkenntniß des Daseins Gottes mit der des Wesens Gottes correspondirt. Aber die Consequenz dieser Anerkennung wird nicht mit Bestimmtheit gezogen.

Dasselbe finden wir in dem Werkchen: „Der Gottesbeweis“ von Carl van Endert, Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagsh. 1869. Auch hier wird die Zusammengehörigkeit der Erkenntniß, daß Gott und was er ist, hervorgehoben.

„Der einzelne Beweis, der das Weltwirkliche immer

nur unter einem bestimmten Gesichtspunkte betrachtet, weist den Urgrund derselben jedesmal nur nach einer bestimmten Seite auf und muß daher die Resultate aller übrigen voraussetzen oder in sich aufnehmen; weiterhin vermögen die Einzelbeweise als Glieder einer großen Gesammtinduktion nur in ihrer einheitlichen Zusammenfassung die in ihnen liegende Macht zu entfalten, während sie vereinzelt und losgelöst aus dem solidarisch verbundenen Ganzen durch Zersplitterung ihrer Kraft schwächen und ihre Hauptstärke preisgeben" (S. 8).

„Die bisherige Erörterung hat darzustellen versucht, wie die Einzelbeweise, sich gegenseitig fordernd, ergänzend und vollendend, zu einem Gesammtbeweis sich zusammenschließen. In der zusammenhängenden Entwicklung dieser Beweise wird der sogenannte Gottesbegriff oder die Gottesidee, d. h. die einheitliche Gesammtheit der Vorstellungen, unter welchen wir Gott, der uns seinem Wesen nach unerreichbar ist, auf Grund seiner Beziehungen zum Weltwirklichen analog erfassen, entfaltet; denn der Einzelbeweis betrachtet die Manifestation Gottes in der Welt nur nach einer bestimmten Beziehung und entwickelt darum das, was Gott ist, insoweit dieses für unser Erkennen überhaupt zugänglich, nur nach einer einzelnen Seite. . . . Die Entwicklung des Gottesbegriffs, wenn dieselbe von der Darstellung des Gottesbeweises getrennt wird, ist darum nichts anderes, als ein fortgeführter Gottesbeweis" (ib. S. 19).

Darauf sucht van Endert die Schwierigkeit zu lösen, die sich aus der Auffassung ergibt, daß „in einem einheitlichen Erkenntnißprozeß das Dasein Gottes vermittelt und der sogenannte Gottesbegriff entwickelt wird."

Dadurch „scheint die Evidenz der Erkenntniß von Gottes Dasein in Frage gestellt" zu werden und „die anerkannte Unvollkommenheit unserer Erkenntniß in Bezug auf das, was Gott ist, auch in Bezug auf die Erkenntniß seines Daseins behauptet werden zu müssen; es wäre somit eine sichere und vollkommene Erkenntniß seines Daseins nicht möglich" (ib. S. 22). Mit Recht wird dagegen hervorgehoben, daß die Erkenntniß dessen, was Gott ist, keineswegs in dem Sinne unvollkommen ist, „als ob sie etwa unsicher, ungewiß, schwankend oder überhaupt nicht streng wissenschaftlich sei." „Sie ist unvollkommen insofern, als es eine nothwendige Folge der Beschränkheit und Begränztheit des Menschenwesens ist, daß unserem Erkennen Unvollkommenheit und Beschränktheit anhaftet." Aber „indem der Geist im Stande ist, auf sich selbst zu reflektiren, sich selbst zu bespiegeln, vermag er die Unvollkommenheit seiner Erkenntniß zu erfassen als gegründet in der Beschränktheit seines Wesens und Erkennens, welches einen unendlichen Abstand hat von der nnsere Erkenntnißmittel weit überragenden Größe des zu erkennenden Objekts; so vermag er gleichsam über sich selbst hinauszugreifen, sich selbst zu korrigiren und die Unangemessenheit seiner Vorstellungen von Gott durch die Reflexion auf dieselbe und durch das Wissen um dieselbe in gewissem Sinne aufzuheben. Unter diesem Gesichtspunkte werden wir unser Wissen in Bezug auf das, was Gott ist, relativ vollkommen, gewiß und sicher nennen können, und in keinem anderen Sinne bezeichnen wir das Wissen um das Dasein Gottes als ein vollkommenes und gewisses" (S. 23 f.).

Allein durch diesen Hinweis auf die Fähigkeit des



Geistes, die Beschränktheit seines eigenen Wesens und Erkennens zu erfassen und bei der Erkenntniß Gottes zu berücksichtigen, wird zwar erklärt, warum die menschliche Erkenntnis Gottes, obwohl nur eine analogische und inadäquate, dennoch eine wahre und gewisse ist. Aber die Frage nach dem Grunde und der Art der Gewißheit wird nur durch die platonisch-patristische Theorie befriedigend beantwortet. Nur wenn angenommen wird, daß die Gotteserkenntniß in der unmittelbaren Vernunftwahrnehmung der Gottesidee wurzelt und von der geistig-sittlichen Disposition abhängt, läßt es sich erklären, warum die rein objektiven Beweise zwar in wissenschaftlicher Weise die Wahrheit der unmittelbaren Ueberzeugung oder des (natürlichen) Glaubens an Gott darthun, aber nur da eine unbedingt gewisse Ueberzeugung bewirken oder erzwingen, wo die Gottesidee lebendig ist.

Aus den bisherigen Erörterungen hat sich ergeben, daß die platonisch-patristische Lehre von den Gottesbeweisen ebensowenig wie die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß im allgemeinen weder dem Dogma in irgend einem gewissen Punkte widerspricht, noch von den Ausführungen der scholastischen, insbesondere thomistischen Theologen wesentlich abweicht. Die Polemik gegen Kuhn können wir uns, wie auch in der That sich gezeigt hat, (cfr. oben Seite 408 f.), nur daraus erklären, daß die Gegner seine Darstellung nicht in ihrem Zusammenhange mit ihren Unterscheidungen und verschiedenen Gesichtspunkten hinreichend verstanden und beachtet haben. Wenn daher Heinrich mehrere von der sententia communis abweichende Lehrmeinungen für zulässig erklärt, so sind

wir der Ueberzeugung, daß die Kuhn'sche Lehre noch vielmehr als jene mit der herkömmlichen Darstellung übereinstimmt. „Vor allem ist darauf aufmerksam zu machen, daß manche katholische Theologen bezüglich gewisser, unsere Materie berührender Punkte von der sententia communis abweichen, aber deßhalb weder die vernünftige Gewißheit und Beweisbarkeit des Daseins Gottes noch die Kraft der herkömmlichen Gottesbeweise in Abrede stellen." Zu diesen Theologen rechnet Heinrich unter andern diejenigen, „welche zwar eine angeborene Gottesidee annehmen, auch darauf einen Gottesbeweis gründen, aber die volle Beweiskraft der herkömmlichen Gottesbeweise anerkennen." In der Anmerkung hierzu nennt er: Journely, Thomassin, Thomas a Charmes, Klee. Ferner gehören nach ihm dazu diejenigen Theologen, „welche der Meinung sind, daß sich der Ursprung unserer Gottesidee nur daraus erklären lasse, daß uns die Idee des Unendlichen im eigentlichen Sinne angeboren sei und all' unserem Denken über Gott vorleuchte, wenn sie nur nicht in Weise der Idealisten den Grund unserer Gewißheit von der objektiven Wahrheit dieser Idee lediglich in dieser angeborenen Idee finden und somit die Stichhaltigkeit der herkömmlichen Beweise leugnen." Auch jene Schriftsteller stehen in unserem Lehrpunkte nicht mit der sententia communis in Widerspruch, welche die Nothwendigkeit eines wissenschaftlichen Beweises des Daseins Gottes zum natürlichen und übernatürlichen Glauben an Gott . . . . bestritten haben" (III. B. S. 170 f.). Es ist hoffentlich genugsam gezeigt worden, daß Kuhn nicht blos die herkömmlichen Gottesbeweise an-

erkennt, sondern auch die angeborene Gottesidee nicht „lediglich“ oder ausschließlich als Grund unserer Gewißheit von der objektiven Wahrheit dieser Idee annimmt. Ebenso lehrt Kuhn zwar nicht die Nothwendigkeit eines wissenschaftlichen Beweises zur Erzeugung des natürlichen und übernatürlichen Glaubens an Gott, aber wohl die Möglichkeit und die relative Nothwendigkeit einer denkenden objektiven Vermittlung des unmittelbaren Bewußtseins und Gaubens, die in der Philosophie und spekulativen Dogmatik in einer möglichst wissenschaftlichen Form ausgeführt wird.

§ 4. Obwohl die Ausführungen der zeitgenössischen Thomisten, welche wir vorgeführt und beleuchtet haben, uns bereits möglichst genau mit der Lehre des h. Thomas bekannt gemacht haben, so halten wir es doch, sogar auf die Gefahr hin, Gesagtes zu wiederholen, für lehrreich und wichtig, auf jene Vergleichung näher einzugehen, welche Professor v. Kuhn selbst zwischen des h. Thomas und seiner eigenen Lehre ausgeführt hat (vgl. Dogm., S. 703 ff.).

a) Auf den Einwurf, daß man das Dasein Gottes nicht beweisen könne, weil man nicht wisse, was Gott sei, antwortet der h. Thomas: „Wenn die Ursache aus der Wirkung bewiesen wird (und nur so kann das Dasein Gottes bewiesen werden), so ist die Wirkung nothwendig zugleich das Mittel zur Herstellung des Beweises (nicht blos das Fundament desselben). Denn wenn man beweisen will, daß etwas wirklich sei, so muß man doch vor allem wissen, was man meint, was das Wort (womit das Ding bezeichnet wird) bedeutet. Dagegen brauche man nicht zu wissen, was das Ding

selbst sei. Denn die Frage, was etwas sei, folge erst auf die, ob es sei. Was nun das Wort Gott bedeute, sagen uns die Namen, welche von seinen Werken (Wirkungen) auf ihn übertragen werden. Wir können uns also zur Herstellung des Beweises seines Daseins der also gewonnenen Bedeutung seines Namens Gott als Mittel bedienen" (Kuhn, S. 708 f. vgl. S. th., I, q. 2, a. 2, ad 2). Da der h. Thomas hier offenbar den Namen Gott nicht als ein leeres und bedeutungsloses Wort, als bloßen Laut voraussetzt, sondern als einen von den Wirkungen hergenommenen Begriff, so muß seine Erklärung dahin verstanden werden, daß den Gottesbeweisen nicht der volle concrete Begriff Gottes als des unendlichen persönlichen Geistes, sondern nur der allgemeine abstrakte Begriff des unendlichen Seins und der absoluten Ursache zu Grunde zu legen sei. Wenn demnach der englische Lehrer behauptet, daß das Dasein Gottes durch das kosmologische Argument demonstrirt werde, so tritt ihm Kuhn insofern bei, als auch dieser bekanntlich zugibt (vergl. oben S. 603), daß die Welt als Wirkung das Dasein einer absoluten Ursache beweist.

„Die weitere Einwendung gegen die Demonstrabilität des Daseins Gottes, die der h. Thomas gleichfalls selbst anführt, ist nur die concretere Fassung der vorhergehenden und lautet folgendermaßen: Die Demonstration des Daseins Gottes vollzieht sich durch den Schluß von dem Endlichen als Wirkung auf Gott als die Ursache. Nun findet aber zwischen den Werken Gottes und ihm selbst eine Disproportion statt, indem jene endlich und er unendlich ist, was nicht sein dürfte, wenn er aus seinen Werken sollte demonstrirt werden. Folglich ist das Da-

sein Gottes indemonstrabel. Thomas erwidert: „aus den der Ursache nicht verhältnißmäßigen Wirkungen läßt sich keine vollkommene Erkenntniß der ersteren, d. h. dessen, was sie ist, schöpfen, wohl aber kann aus jeder Wirkung auf das Dasein ihrer Ursache unzweifelhaft geschlossen, dasselbe an ihr nachgewiesen, demonstrirt werden. Es läßt sich also aus den Wirkungen Gottes sein Dasein demonstriren, obwohl wir ihn seinem Wesen nach auf diesem Wege nicht vollkommen zu erkennen vermögen" (Kuhn, S. 710 f. cfr. S. th. l. c. ad 3). Während der Einwand von dem Satze ausgeht, daß die Erkenntniß des Daseins und Wesens Gottes nicht zu trennen ist, stützt umgekehrt der h. Thomas die Behauptung der Demonstrabilität gerade auf jene Unterscheidung. Es ist unleugbar, daß die Unterscheidung der Erkenntniß des Daseins und des Wesens Gottes zulässig, ja nothwendig ist. Aber „sie ist abstrakt, und deßhalb spricht auch die Behauptung der Demonstrabilität des Daseins Gottes eine abstrakte Wahrheit aus, aber nicht mehr" (ib.). Denn es ist, wie wiederholt gezeigt ist, möglich, das Dasein Gottes zu demonstriren, sofern er die Weltursache ist; aber damit ist noch nicht entschieden, ob die Weltursache eine extramundana oder intramundana, eine causa transiens oder immanens sei. Dieses kann erst durch weitere Entwicklungen und Beweisführungen bestimmt werden. Wenn jedoch diejenigen Entwicklungen und Beweisführungen des h. Thomas, wodurch er die Weltursache näher als den absoluten persönlichen Geist bebestimmt, mit der Demonstration der Weltursache verbunden werden, so daß das Ganze als eine zusammenhängende Nachweisung des Daseins des wahren Gottes

gefaßt wird, schwindet in diesem Punkte jeder Unterschied zwischen dem h. Thomas und Kuhn. Dieses sucht in der That van Endert nachzuweisen. „Jene Beweisformeln bei Thomas (c. gent. I, 13; S. th. I, q. 2, a. 3) erscheinen, wenn man sie im Zusammenhange mit dem Ganzen betrachtet, nur als Grundlage und Fundament, auf welchem die folgende Entwicklung continuirlich weiter baut. Thomas knüpft beständig den Faden an das hier Grundgelegte und das hier gewonnene Resultat an, um im Einzelnen die Vorstellungen zu vermitteln, unter welchen wir das »quid sit« Gottes auf Grund seiner Beziehungen zur Welt erfassen. Noch etwas Anderes scheint uns außer Zweifel zu stellen, daß ihm jene innige Verbindung des Gottesbeweises mit der Entwicklung der göttlichen Attribute etwas selbstverständliches ist. In jenen Werken von ihm, die in ihrer Gesammtanlage eine streng durchdachte systematische Gliederung zeigen, schließen sich dem Beweise für Gottes Dasein noch Erörterungen an, wie »Deum non esse materiam, non esse corpus, non esse formam corporis, non esse formam mundi« (c. g. I, 17, 20, 27; S. th., q. 3, a. 1); ja es fließen sogar in die weitere Entwicklung noch vollständige Beweisformeln für Gottes Dasein ein (c. g. 1, 42, 43. S. th. I, q. 11, a. 3). Hierfür kann uns, wenn wir ihm nicht plan- und systemlose Unwissenschaftlichkeit zum Vorwurf machen wollen, nur das eine Erklärung bieten, daß nach seiner Anschauung die Erkenntniß des an sit und quid sit in Bezug auf das göttliche Wesen in dem innigsten Zusammenhange stehen" (Der Gottesbeweis, S. 20, Anmerk. 1). Es ist übrigens augenfällig daß die Kuhn'sche Auffassung und Darstellung

sich von der thomistischen durch ihre größere Bestimmtheit unterscheidet. Indem Kuhn das theologische Verfahren von dem philosophischen genau sondert, kann er einerseits lehren, daß die kosmologischen Argumente eigentliche Demonstrationen sind, insofern sie nämlich in abstrakter Weise das Dasein einer absoluten Weltursache darthun, und andererseits kann er behaupten, daß das Dasein des wahren Gottes erst bewiesen sei, wenn durch Verbindung der teleologischen und anthropologischen Argumente mit den kosmologischen jede falsche, insbesondere pantheistische Auffassung des göttlichen Wesens zurückgewiesen sei (cfr. oben S. 602).

Mit der Lehre, daß die aposteriorischen Argumente in ihrer Zusammenfassung und Vereinigung den einen Beweis für das Dasein Gottes, sofern es sich um den vollen concreten Begriff Gottes als des absoluten persönlichen Geistes handelt, darstellen, hängt die andere Behauptung aufs innigste zusammen, daß dieser Gesammtbeweis keine apodiktische, stringente Demonstration sei, welche mathematische Gewißheit gewähre. Denn die ethikotheologische Beweisführung, welche die letzte und höchste Spitze des Gesammtbeweises bildet und das absolute Sein als den persönlichen Gott bestimmt, findet nur da unbedingte Zustimmung, wo die entsprechende subjektive Disposition, der religiöse Sinn vorhanden, die Gottesidee lebendig und wirksam ist (vgl. oben S. 6 6). Da aber trotzdem Professor v. Kuhn der Beweisführung für Gottes Dasein eine objektive wissenschaftliche Bedeutung und Kraft zuerkennt, läßt sich auch in diesem Punkte eine wesentliche Verschiedenheit der Kuhn'schen Lehre von der thomistischen nicht erkennen. Denn obwohl der h. Thomas die Gottes-

beweise mit den Worten demonstratio und demonstrare bezeichnet, sind wir doch keineswegs genöthigt, dieselben in jener Bedeutung zu nehmen, welche sie in den empirischen und mathematischen Wissenschaften haben. Der englische Lehrer unterscheidet nur das scibile (demonstrabile) von dem credibile und erläutert den Unterschied dahin, „daß das Fürwahrhalten (der assensus, die Gewißheit) des Wissenden ein rein intellektuelles und objektives, auf die Einsicht in die Sache selbst begründetes, das des Glaubenden aber ein moralisches, ein Fürwahrhaltenwollen (im Unterschied von dem Fürwahrhaltenmüssen der zwingenden Ueberzeugung) eine Annahme auf Autorität hin sei" (de fid. art. 1 und 9. — vgl. S. 713). Daher läßt sich die spekulative Gewißheit Kuhn's ebenso gut mit dem thomistischen scibile vereinigen, als die strikte demonstrirbare Gewißheit.

Uebrigens finden sich beim h. Thomas verschiedene Aeußerungen, aus welchen hervorgeht, daß er die Demonstrabilität des Daseins Gottes nicht auf den ganzen Umfang des concreten Gottesbegriffs ausdehnt. In der Abhandlung de fide (quaest. disp. qu. XIV art. 9 in corp. s. fin.) erklärt er: „Die Einheit der göttlichen Natur, wie sie von den Gläubigen angenommen werde, des allmächtigen und allfürsehenden Gottes, sei nicht Sache demonstrativer Erkenntniß, sondern ein Glaubensartikel." (Ad octavum dicendum, quod Deum esse unum, prout est demonstratum (in corp. art.) non dicitur articulus fidei, sed praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divinae essentiae, talis qualis ponitur a fidelibus,

scilicet cum omni potentia et omnium providentia et aliis hujusmodi, quae probari non possunt, articulum constituit.) „Daß hier nicht auf der Bestimmung der Einheit, sondern auf der der göttlichen Natur, des Wesens Gottes der Nachdruck liegt, sieht man auf den ersten Blick. Somit sagt Thomas, daß die Wahrheit der vollen concreten Gottesidee, daß das Dasein des allmächtigen Gottes (der durch sein bloßes Wort alles aus nichts gemacht hat), des allfürsehenden Vaters aller Vernunftwesen nicht demonstrirbar, sondern Sache des Glaubens sei. Damit ist die materielle, sachliche Differenz zwischen ihm und uns völlig beseitigt. Denn wir haben die Frage der Demonstrabilität des Daseins Gottes stets in der Voraussetzung des vollen Gottesbegriffs, folglich nicht abstrakt, sondern in ganz concretem Sinne gestellt, und nur die so gestellte und verstandene Frage verneint" (S. 715 f.).

Schäzler meint zwar, der angezogene Ausspruch zeuge gegen Kuhn. Allein er berücksichtigt nicht, daß der „Tübinger Dogmatiker" die concrete Gottesidee nicht „für schlechthin indemonstrabel erklärt", sondern gleich dem englischen Lehrer „wenigstens in einem gewissen Betrachte als beweisbar voraussetzt" (vgl. Neue Unters. S. 542). Denn daß die kosmologischen Argumente Gott, insofern er im allgemeinen abstrakten Sinne gefaßt wird, demonstriren, und daß diese Demonstration dem Gesammtbeweise als dessen Grundlage und Grundmoment zu Gute kommt, ist wiederholt als Kuhn'sche Lehre bezeichnet. „Dieses materielle Einverständniß scheint dadurch freilich wieder aufgehoben oder doch alterirt zu sein, daß Thomas die Wahrheit der religiösen Gottesidee,

d. h. ihrer letzten und höchsten Bestimmung (cum omnipotentia et omnium providentia) als eine positive, als einen Glaubensartikel im engeren Sinne bezeichnet", während Kuhn lehrt, daß die Wahrheit des concreten Gottesbegriffs zwar nicht rein objektiv und strikte demonstrirbar sei, aber dennoch von der Vernunft mit natürlicher Gewißheit erkannt werde. Somit scheint hier der h. Thomas der Vernunft eine geringere Kraft zuzuschreiben als Kuhn. Da indeß sonst der h. Thomas den Kreis der positiven Wahrheiten im engern Sinne „mit der Bestimmung des einen Gottes als des dreieinigen Gottes beginnen läßt", so ist auf jenen Umstand kein Gewicht zu legen (vgl. S. 716).

In der thomistischen Schöpfungslehre kehrt dieselbe Erscheinung wieder. „Während nämlich Thomas den ganzen Inhalt des Schöpfungsbegriffs als Gegenstand der natürlichen Vernunfterkenntniß, und die Wahrheit desselben sonach als demonstrabel betrachtet, nimmt er die einzige Bestimmung: mundum non semper fuisse davon aus. Dieser Satz ist ihm ein Glaubenssatz im engeren Sinne (sola fide tenetur), wie die göttliche Trinität (cfr. S. th. I, q. 46, a. 2; vgl. q. 38, a. 1). Somit gilt ihm die Wahrheit der Schöpfungslehre nur theilweise als eine demonstrativ erkennbare; die göttliche Weltschöpfung ist ihm in ihrer höchsten Bestimmung ein credibile und nur in ihren allgemeinen Grundlagen ein scibile" (S. 716 f.). Daß demnach Gott der Schöpfer der Welt und die Welt aus nichts geschaffen sei, erklärt der h. Thomas für eine Vernunftwahrheit (necessarium est omnia a Deo creata esse, cfr. S. th. I. q. 54, a. 2); daß aber die Welt zeitlich und in Folge dessen ein Pro-

dukt des freien göttlichen Willens sei, soll Gegenstand des positiven Glaubens sein.

Schäzler meint nun, dieser Gegenstand habe mit der Frage nach der Demonstrabilität Gottes nichts zu thun, da der h. Thomas ja nicht „die Idee der Schöpfung aus nichts für indemonstrabel erklärte" (S. 543). Ebenso erklärt Heinrich, daß „hier nicht von der Beweisbarkeit der Weltschöpfung oder gar des Daseins Gottes, sondern von etwas ganz anderm, nämlich von der Möglichkeit einer anfangslosen Dauer des Erschaffenen die Rede sei" (Dg. Th. III, S. 169, Anmerk. 1). Auf dieselbe Weise sucht Kleutgen den h. Thomas zu rechtfertigen. „Noch viel weniger setzt diese (kosmologische) Beweisführung den zeitlichen Anfang der Dinge voraus. Ist erwiesen, daß sie erschaffen worden, dann stellt sich die Frage ein, ob dieser Ursprung aus nichts nothwendig einen Anfang der Zeit nach einschließe; und glaubt man, wie der h. Thomas, diese Frage nicht mit Gewißheit bejahen zu können, so bleibt es auf dem Wege philosophischer Untersuchung dahingestellt, nicht ob Gott sei, noch auch ob er Schöpfer und zwar freier Schöpfer sei — denn dies wird ganz unabhängig von dieser Frage erkannt (?) — sondern nur dies, ob er der Welt, welche er erschuf, einen Anfang in der Zeit gegeben" (Phil. d. V., B. 2, Abth. 2, S. 725).

Kuhn dagegen rechnet zum vollen natürlichen Begriffe Gottes auch die Bestimmung, daß er der freie allmächtige Schöpfer der Welt und folglich diese mit der Zeit geworden ist, einen zeitlichen Anfang hat. „Es liegt im Begriffe des für sich seienden Absoluten, als eines persönlichen Wesens, es liegt im Begriffe Gottes

im theistischen Sinne, daß er Schöpfer der Welt ist, daß er durch sein allmächtiges Wort, durch seinen bloßen Willen alles gemacht hat, und die Welt somit nicht immer war, sondern zu sein angefangen hat. Das ist die Tragweite des theistischen Gottesbegriffs. Wer daher die Wahrheit dieses Begriffs beweisen will, der muß sich zu beweisen getrauen, daß ein höchstes Wesen ist, daß durch sein allmächtiges Wort alles hervorgebracht, und daß die Welt, der Inbegriff der göttlichen Schöpfung, das Produkt seines freien Willens ist und somit einen zeitlichen Anfang hat" (S. 717).

Da nun Kuhn das Dasein Gottes für nicht strikte demonstrabel erklärt, insofern nämlich der natürliche Begriff Gottes nach seinem ganzen Umfang als des persönlichen Wesens und freien Schöpfers der gewordenen Welt gefaßt wird, und andererseits die strikte Beweisbarkeit Gottes im allgemeinen abstrakten Sinne zugibt, so läßt sich offenbar wieder in vorliegendem Punkte ein sachliches Einverständniß Kuhn's mit dem h. Thomas nicht verkennen. Nur tritt auch hier der Unterschied hervor, daß der englische Lehrer die göttliche Schöpfung als eine zeitlich angefangene für einen Gegenstand des positiven Glaubens, Kuhn für einen Gegenstand der natürlichen Erkenntniß hält, für ein wesentliches Moment des natürlichen Gottesbewußtseins. Es fragt sich nun, welche Meinung in formeller, theoretischer Beziehung den Vorzug verdient, ob die thomistische oder die platonisch-patristische. Der h. Thomas spaltet den Gottesbegriff in zwei Momente, in das allgemeine, daß Gott das absolute Sein, und in das besondere, daß er der absolute persönliche Geist sei. Ersteres soll Gegenstand der Ver-

nunfterkenntniß, letzteres des positiven Glaubens sein. Ebenso trennt der h. Lehrer den Begriff der göttlichen Schöpfung in die zwei Bestimmungen, daß Gott der Schöpfer der Welt aus Nichts sei, was durch die Vernunft erkennbar, und daß er die Welt durch seinen freien Willen als eine zeitliche erschaffen, was ein credibile und nicht ein demonstrabile ist.

Dagegen ist es „viel einfacher und natürlicher" mit Kuhn zu sagen, daß jene Momente des Gottesbegriffs wie diese Bestimmungen des theistischen Schöpfungsbegriffs ein untrennbares Ganzes ausmachen. Nicht blos die allgemeinen Bestimmungen des natürlichen Gottesbegriffs, sondern auch das, was gleichsam die höchste Spitze dieses Begriffs und sein concretestes, bezeichnendstes Merkmal ist, sind durch die menschliche Vernunft erkennbar.

b. Endlich muß noch auf die verschiedene Art und Weise hingewiesen werden, wie je nach dem erkenntnißtheoretischen Standpunkte das Verhältniß des natürlichen Wissens zum übernatürlichen Glauben aufgefaßt wird. Bekanntlich war die Frage nach diesem Verhältnisse die erste Veranlassung zu den heftigen Controversen zwischen Kuhn einerseits und Clemens und Schäzler andererseits. Hier können wir auf diese Frage, welche mit der wichtigen und schwierigen Lehre von dem Verhältnisse der Vernunft zur Offenbarung und der Philosophie zur Theologie zusammenhängt, nicht weiter eingehen, als nöthig ist um zu zeigen, daß dieselbe auf dem Standpunkte der platonisch-patristischen Erkenntnißtheorie viel leichter, einfacher und bestimmter gelöst wird, als auf dem der aristotelisch-scholastischen.

Der h. Thomas und mit ihm die meisten Thomisten

behaupten, daß Glauben und Wissen bezüglich desselben Gegenstandes und in demselben Subjekte nicht neben einander bestehen können. Impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum . . . et ideo fides et scientia non sunt de eodem (S. th. II, 2, q. 1, a. 5 — vgl. Heinrich I, S. 609 f.). Diese Behauptung der Unverträglichkeit des Wissens und Glaubens ist die nothwendige Consequenz der aristotelischen Erkenntnißlehre. Denn eine Wahrheit, welche mit mathematischer Gewißheit demonstrirt wird, zu welcher durch rein objektive Beweisgründe eine unbedingte Zustimmung, von welcher ein apodiktisches und evidentes Wissen erzwungen wird, kann unmöglich auf diese Weise gewußt und zu gleicher Zeit fide divina geglaubt, d. h. auf Grund der göttlichen Auktorität freiwillig für wahr gehalten werden. Mit dem strikten Wissen kann die Freiwilligkeit und Verdienstlichkeit des Glaubens nicht zusammen bestehen. Ganz folgerichtig lehrt demnach der h. Thomas in Bezug auf die Erkenntniß Gottes, daß das Dasein Gottes, seine Einheit, Unkörperlichkeit und dgl. nicht von einem und demselben Subjekte zugleich geglaubt und gewußt, sondern von einigen demonstrative gewußt (und nicht geglaubt), von andern blos geglaubt (und nicht gewußt) werde. Es hindere aber nichts, daß das Dasein Gottes, das an sich demonstrirt und gewußt werden kann, von solchen gläubig angenommen werde, welche die Demonstration nicht fassen. Nihil tamen prohibet, illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit (S. th. I, q. 2, a. 2, ad 1). Ea quae demonstrative probari possunt, inter credenda nume-

rantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes sed quia praeexiguntur ad ea, quae sunt fidei et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his, qui eorum demonstrationem non habent (S. th. II, 2, q. 1, a. 5, ad 3).

Eine solche Scheidung zwischen Glaubenden und Wissenden ohne alle Einschränkung und nähere Bestimmung dürfte schwerlich mit den kirchlichen Lehrsätzen vereinbar sein. Denn die Kirche lehrt einerseits, daß die christliche Offenbarung auch die natürlichen religiösen Vernunftwahrheiten umfaßt und letztere zugleich mit den übernatürlichen Wahrheiten als Glaubensartikel von allen fide divina geglaubt werden müssen; andererseits, daß die natürlichen Vernunftwahrheiten ebenso wie die Erkenntniß der motiva credibilitatis der thatsächlich geschehenen Offenbarung die Vorbedingungen und Voraussetzungen des übernatürlichen Glaubens bilden und deßhalb praeambula fidei genannt werden. Wenn aber die natürliche Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge auf Demonstration beruht und viele dieselbe nicht fassen können, muß man sofort annehmen, daß diese „Unwissenden“ alle natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten nur positiv glauben können und deßhalb für sie die positive Offenbarung der natürlichen Wahrheiten nicht blos „moralisch und relativ“, sondern absolut nothwendig ist. Dann muß aber auch weiter gefolgert werden, daß dem Glauben aller derer, welche die natürliche Erkenntniß der Vernunftwahrheiten sich nicht erwerben können, die natürlichen Vorbedingungen fehlen und somit derselbe nicht ein rationabile obsequium, sondern ein blinder Glaube ist. Oder aber man muß schließen, daß für die-

jenigen, welche ein demonstrativisches Wissen der praeambula fidei besitzen, eine positive Offenbarung derselben in jeder Beziehung überflüssig ist, und daß der Glaube dieser „Wissenden" in seinem Fundamente ein Wissen und darum nicht ein freiwilliger und verdienstlicher ist. Jedenfalls erscheint das meritum fidei der Wissenden in quali et quanto als ein anderes als das der blos positiv Gläubigen (vgl. S. 721 f.).

Diesen bedenklichen Folgerungen aus der thomistischen Trennung von Glauben und Wissen wird nicht vollständig vorgebeugt durch die Erklärung, daß derjenige, welcher die praeambula, namentlich das Dasein Gottes strikte zu demonstriren und deßhalb dieselben nicht zugleich zu glauben vermag, doch den von der übernatürlichen Gnade gewirkten Willen haben kann, an diese Wahrheiten auf göttliche Auktorität hin zu glauben, und diese Glaubensbereitschaft auch ohne den wirklichen Glauben verdienstlich sei. Quando homo habet voluntatem credendi ea quae sunt fidei ex sola auctoritate divina, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum puta ad hoc, quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel minuitur meritum fidei (S. th. II, 2, q. 2, a. 10, ad 1). „Striktes Wissen auf zwingende Vernunftmotive hin und freie Glaubenswilligkeit auf übernatürliches Motiv hin sind also nicht unvereinbar: das ist die thomistische Grundansicht, wie sie auch von manchen Neuern getheilt wird. Vom theologischen Standpunkte aus bietet diese Ansicht indessen nicht wenig Schwierigkeiten. Nicht die bloße Glaubensbereitschaft, sondern der wirkliche Glaube, daß Gott sei und daß er die, die ihn suchen, belohne, bildet nach Paulus

(Hebr. 11,6) die Grundlage unseres übernatürlichen Heils; ohne einen solchen Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen" (Dr. A. Schmid, Wissensch. Richt., S. 274).

Uebrigens hat der h. Thomas jene bedenklichen Folgerungen dadurch abgeschnitten, daß er an anderen Stellen die betreffenden kirchlichen Lehrbestimmungen ausdrücklich festhält. Ohne Rücksicht auf die wiederholt behauptete Unverträglichkeit des Wissens und Glaubens lehrt er mit aller Bestimmtheit, daß die praeambula fidei zugleich Glaubensartikel für alle seien. Dieses beweist unter anderen folgende Stelle: Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore (de verit. c. 9. q. 1, 4). Ebenso nachdrücklich lehrt der englische Lehrer, daß der Glaube die natürliche Erkenntniß voraussetze: Ad primum ergo dicendum, quod Deum esse et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur (Rom. I), non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile (S. th. I, q. 2, a. 2).

Mit diesen beiden Sätzen hat der h. Thomas offenbar jenen andern Behauptungen, nämlich daß Glauben und Wissen unverträglich seien und daß die praeambula von einigen demonstrative gewußt, von andern nur geglaubt werden, „Abbruch gethan und dieselben als unhaltbar erwiesen, um nicht zu sagen, er habe sich in

einen Widerspruch mit sich selbst verwickelt, wie dies Estius u. A. behaupten" (vgl. Kuhn, Dogm. S. 446).

Dagegen werden auf dem Standpunkte der platonisch-patristischen Erkenntnißtheorie die Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüche, welche die kirchlichen Lehrsätze in Betreff von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung enthalten, viel leichter, einfacher und harmonischer gelöst.

Insofern nämlich die natürliche Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge die nothwendige Voraussetzung des positiven Glaubens ist, muß jedem Menschen die natürliche Fähigkeit zuerkannt werden, die hinreichende Erkenntniß jener Wahrheiten ohne unmittelbare Hülfe der Offenbarung durch das eigene natürliche Licht der Vernunft zu erwerben. Da aber diese Erkenntniß bei den meisten Menschen zunächst eine unmittelbare und elementare ist und nach der platonischen Theorie in einer subjektiv-praktischen Ueberzeugung besteht, so ist es einleuchtend, daß sie sofort in den übernatürlichen Glauben übergehen und mit demselben zusammen bestehen kann. Denn was schon auf dem Gebiete der natürlichen Erkenntniß eine ethische Bedeutung hat und auf einem freiwilligen Glauben an das Zeugniß der eigenen Vernunft beruht, ist an sich geeignet, ohne weiteres auf das Zeugniß der göttlichen Auktorität hin mit Hülfe der übernatürlichen Gnade geglaubt zu werden.

Es muß ferner zwar auf Grund der kirchlichen Lehrbestimmungen behauptet werden, daß das natürliche unmittelbare und elementare Bewußtsein von Gott und den göttlichen Dingen von solchen Menschen, welche Talent und Beruf dazu besitzen, ohne unmittelbare Hülfe

der Offenbarung durch eigenes fortgesetztes Forschen und Nachdenken immer mehr entwickelt, vervollkommnet und objektiv begründet und so zu einem wissenschaftlichen oder philosophischen Bewußtsein erhoben werden kann. Aber auch dieses philosophische Wissen hebt nach unserer Theorie die Nothwendigkeit der positiven Offenbarung der natürlichen religiösen Wahrheiten zur Erlangung des Heiles nicht auf. Denn die philosophische Erkenntniß ist so zu sagen eine unendliche Aufgabe der Menschheit und darum stets thatsächlich unvollkommen. Dagegen vermittelt die göttliche Offenbarung für alle Menschen eine mühelose und vollständige, jeden Zweifel und Irrthum ausschließende, durchaus gewisse Kenntniß, die aber nicht auf natürlicher Einsicht, sondern auf übernatürlichem Glauben beruht. Aber selbst in dem Falle, wo Jemand von einer einzelnen Wahrheit, namentlich von dem Dasein Gottes eine vollkommene, objektiv-wissenschaftliche natürliche Ueberzeugung hat, kann er dieselbe Wahrheit dennoch fide divina für wahr halten. Denn nach der platonischen Theorie ist bekanntlich auch das philophische Wissen nicht von einer solchen objektiven Evidenz, daß die Zustimmung etwa wie in der Mathematik mit unwiderstehlicher Kraft erzwungen wird; vielmehr hängt es in seinem letzten Grunde ebenso wie das gemeine unmittelbare Wissen von der subjektiv-moralischen Beschaffenheit des Subjekts ab und ist somit auch ein freiwilliger, ein Vernunftglaube. Aus diesem Grunde erklärt es sich, daß das philosophische Bewußtsein in derselben Weise wie das gemeine in den übernatürlichen Glauben übergehen und neben demselben bestehen kann,

ohne daß die Freiwilligkeit und Verdienstlichkeit des letzteren beeinträchtigt wird.

Die Verträglichkeit des Glaubens und Wissens beruht somit auf der Lehre, „daß die Erkenntniß der Vernunftwahrheit für den menschlichen Geist überhaupt keine absolute, kein reines, demonstratives, apodiktisches Wissen sei — weder in Bezug auf das Daß, noch auf das Was — und daß somit auf Seiten der einzelnen Subjekte ein Unterschied in der Erkenntniß Gottes lediglich in der Art bestehe, daß die Ungebildeten ein unvollkommneres Wissen von Gott und den göttlichen Dingen besitzen, wogegen auch den Gebildetsten und in wissenschaftlichen Dingen Geübtesten und Mächtigsten der Glaube nicht entbehrlich sei“ (S. 719 f.).

Während somit die platonisch-patristische Theorie einerseits anerkennt, daß die positive Offenbarung der natürlichen Religionswahrheiten und der Glaube derselben relativ, d. h. wegen der übernatürlichen Bestimmung für alle Menschen nothwendig ist, hält sie andererseits auch bekanntlich mit aller Entschiedenheit die relative Kraft und Unabhängigkeit der natürlichen Vernunfterkenntniß aufrecht. Aber selbst für diese anerkennt sie einen gewissen natürlichen Einfluß von Seiten der thatsächlichen Offenbarung. Denn bekanntlich hängt die Lebendigkeit und Wirksamkeit der Vernunftideen, welche die Grundlage der höhern Erkenntniß bilden, von der normalen geistig-sittlichen Beschaffenheit ab. Insofern nun der Mensch überhaupt zu einer geistig-sittlichen Persönlichkeit, zu einer actu denkenden, wollenden und empfinden Person, welche fähig ist, die höhern Wahrheiten zu erkennen, nur unter der äußern Mitwirkung,



unter dem erziehenden Einflusse anderer geistig-sittlicher Faktoren sich entwickelt, wird niemand leugnen, daß die positive Offenbarung, das Christenthum, unter allen Faktoren den größten und wichtigsten Einfluß auf die natürliche Entwicklung und Bethätigung der anerschaffenen geistig-sittlichen Vermögen des Menschen ausübt, und daß in dieser Beziehung von einem moralischen Einflusse der Offenbarung geredet werden kann.

Aus unsern Erörterungen hat sich ergeben, daß die platonisch-patristische Erkenntnißtheorie nicht blos aus rein theoretischen, sondern auch aus theologischen Gründen den Vorzug vor der aristotelisch-scholastischen verdient. Denn die Unbestimmtheiten und Inconsequenzen, welche sich in der thomistischen Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß vorfinden, sind eine Folge des aristotelischen Standpunktes. Indeß muß hervorgehoben werden, daß diese Mängel und Schwächen der thomistischen Theorie nicht prinzipielle und wesentliche, sondern nur wenige untergeordnete und formelle Punkte betreffen. Den Grund dieser Thatsache findet Kuhn darin, daß weder der heilige Thomas noch überhaupt jemand von den großen Scholastikern die aristotelische Erkenntnißtheorie ausschließlich und consequent angewendet und durchgeführt hat. „Hätte Thomas die Consequenzen seines erkenntnißtheoretischen Standpunktes vollständig und mit unerbittlicher Strenge gezogen, hätte er sich überhaupt nur allein von ihm, und nicht vielmehr von seinem religiösen Bewußtsein leiten lassen; so wäre er in den Pantheismus hineingerathen und hätte sich mit dem Begriff des Absoluten, dessen Wahrheit durch die blos denkende Weltbetrachtung sich

nachweisen läßt, begnügt, behauptend, daß dieser Begriff der wahre, das Absolute in diesem Sinne Gott sei" (S. 713 f.).

Aus dieser Behauptung liest Schäzler folgendes „Wunderliche" heraus: „Als Theologe also, mit Rücksicht auf sein religiöses Bewußtsein, wäre zwar der h. Thomas kein Pantheist; allein als Philosoph (in Anbetracht der unerbittlichen Consequenzen seines erkenntnißtheoretischen Standpunkts) hätte er den Pantheismus demonstrirt" (Neue Unters. S. 538). Allein Kuhn will nichts anderes sagen, als daß der h. Thomas auch als Philosoph ein echter Theist gewesen, weil er nicht einseitig und ausschließlich der aristotelischen Theorie folgte. Denn der einseitige und consequente Aristotelismus verlangt, daß nur das für absolut wahr und gewiß angenommen wird, was mit vollkommener Evidenz durch formale Schlußfolgerungen aus dem sinnlich Wahrgenommenen demonstrirt werden kann. Diese Forderung kann aber nicht bei dem Beweise für das Dasein des wahren Gottes erfüllt werden. Wenn alle subjektiven und ethischen Momente bei Seite gesetzt und ausschließlich formale syllogistische Demonstrationen angewendet werden, dann scheint jenes pantheistische Absolute, welches sich mit seinem ganzen Wesen in der Welt offenbart und durch sie verwirklicht, der wahre Gott zu sein. Aber auch diese Auffassung entspricht noch nicht dem Verlangen nach einer absolut vollkommenen Evidenz. Eine solche sucht bekanntlich Hegel dadurch zu erreichen, daß er alle realen Wahrheiten für Selbstsetzungen des erkennenden Geistes und das Absolute für den in der Menschheit zum Bewußtsein kommenden Geist



erklärt. Somit ist die Gewißheit Gottes der Selbstgewißheit des Menschen gleich. Jedoch ist nach Hegel diese „echt wissenschaftliche Erkenntniß eine besondere Art des Bewußtseins der Wissenden, während das gemeine religiöse Bewußtsein oder der Glaube, wonach die Dinge objektiv real sind und das Absolute der unendliche für sich seiende persönliche Gott ist, nur für die „Menge", für die Menschen von gewöhnlicher Bildung gilt" (cfr. oben S. 132 f.).

Daß der h. Thomas „solches nicht gelehrt, ja eine solche Lehre mit Abscheu verworfen hätte, das verdankte er nicht seiner philosophischen Erkenntnißtheorie, sondern seinem religiösen Geiste, seinem unerschütterlichen Glauben" (S. 714).

Durch die Thatsache aber, daß der h. Thomas die aristotelische Theorie nur bis zu einem gewissen Punkte, nicht bis zur äußersten Consequenz verfolgt, erklärt es sich, daß Kuhn, wie wir gezeigt haben, trotz seines platonisch-patristischen Standpunktes wesentlich und sachlich mit demselben zusammentrifft. Noch bestimmter und offenbarer ist dieses der Fall bei den modernen Vertretern der aristotelisch-scholastischen Richtung, welche wir vorgeführt haben. Denn diese unterscheiden ausdrücklich zwischen unmittelbarer und mittelbarer Erkenntniß Gottes, lehren die Abhängigkeit derselben von ethischen Momenten und anerkennen einen gewissen Zusammenhang der Gottesbeweise und eine besondere Art der Gewißheit derselben. Wenn trotzdem formelle theoretische Abweichungen Kuhns vom h. Thomas und den Thomisten bestehen und durch wissenschaftliche Gründe vertheidigt werden, so wird das

42 *

jedem Kenner der Geschichte und des Wesens der theologischen Wissenschaft unverfänglich, am wenigsten aber als eine Verletzung der überaus hohen und wichtigen prinzipiellen Bedeutung, welche der h. Thomas in der Kirche mit Recht besitzt, erscheinen.

3.

Eine neue Damasus-Inschrift.

Von Prof. Dr. **Funk.**

Als ich im letzten Frühjahr nach Rom kam, hörte ich von einem die patristische Wissenschaft interessirenden Fund, bezw. einem Vortrag, den H. de Rossi kurz zuvor in der archäologischen Akademie über die Entdeckung gehalten hatte. Bei den Ausgrabungen, die kürzlich in dem vorderen Theile der Laterankirche behufs baulicher Veränderungen, namentlich zur Anlegung einer größeren Absis, vorgenommen wurden, wurden nämlich Bruchstücke einer Inschrift entdeckt, welche P. Damasus auf den Martyrer Hippolyt verfaßt hatte, und aus einem früher der Abtei St. Germain-des-Près in Paris gehörigen, jetzt in St. Petersburg befindlichen Codex wußte der gelehrte Katakombenforscher das Fehlende zu ergänzen, so daß nun die ganze Inschrift bekannt ist [1]). Ihr Wortlaut ist folgender [2]):

Hippolytus fertur PREMERENT CUM IUSSA T*yranni*,
*Presbyter in scism*A SEMPER MANSISSE NO*vati*,

1) Scienza e fede 1881 Marzo 31. Zeitschr. f. kath. Theol. 1881 S. 580.

2) Was mit großen Buchstaben gegeben ist, ist noch auf den Fragmenten zu lesen.

*Tempore quo gladiu*S SECUIT P*i*A VISCERA MA*tris*,
*Devotus Christo peteret cu*M REGNA PIO*rum*,
*Quaesisset populus ubinam procc*DERE *posset*,
Catholicam dixisse fidem sequerentur ut omnes:
Sic noster meruit confessus martyr ut esset.
*Haec audita refe*RT DAM*asus*, *probat omnia Christus.*

Ich sprach es schon damals aus, als mir von der Sache Mittheilung gemacht wurde, daß von der Inschrift schwerlich bedeutende Aufschlüsse zu erwarten seien, da die einschlägigen Berichte von Eusebius und Hieronymus zur Genüge zeigen, daß man in Rom bereits im vierten Jahrhundert eine sichere Kenntniß über Hippolyt nicht mehr besaß. Ich habe mich in dieser Annahme nicht getäuscht. Die Inschrift stellt uns, wie ihr Wortlaut zeigt, Hippolyt im wesentlichen ganz so dar wie Prudentius Clemens (Qu.-Schr. 1881, S. 456), nämlich als Novatianer, der aber noch vor seinem Tode dem Schisma entsagte und seine Anhänger zu dem gleichen Schritt aufforderte. Sie bringt insofern nichts Neues. Gleichwohl ist sie nicht ohne alles Interesse. Sie zeigt auch ihrerseits, daß man im vierten Jahrhundert in Rom den Martyrer Hippolyt für einen ehemaligen und erst kurz vor seinem Tode bekehrten Novatianer hielt, und ihm somit eine Stellung zuschrieb, welche auch der Verfasser der Philosophumenen einnahm, und sie dient insoweit der Hypothese zur Empfehlung, welche diesen mit dem Martyrer Hippolyt identificirt.

Daß der Autor der Philosophumenen gegen die Päpste Zephyrin und Kallistus eine leidenschaftliche und, wenn man will, gehässige Sprache führt, thut dieser Hypothese nicht den mindesten Eintrag, da der „Nova-

tianer" Hippolyt nach allem, was wir von dem Verhalten der Häretiker und Schismatiker in der damaligen Zeit wissen, schwerlich milder urtheilte.

Noch werthvoller aber wäre die Inschrift, wenn sie uns über die Zeit des Hippolyt'schen Martyriums einen Aufschluß gäbe. Denn dann hätte man zur Erklärung des „Novatianismus" des Martyrers Hippolyt einen sicheren Anhaltspunkt, und es würde klar zu Tage treten, ob Hippolyt, wofür alle Wahrscheinlichkeit spricht, nur insofern als Novatianer galt, als er ähnliche Grundsätze wie Novatian vertrat, oder ob er ein wirklicher Anhänger dieses Schismatikers war. Indessen ist auch dieser Punkt schon nach unserer bisherigen Kenntniß ziemlich sicher. Nach dem Liberianischen Papstkatalog spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß Hippolyt bald nach dem Jahre 235 und somit noch vor dem Ausbruch des novatianischen Schismas starb, und das fällt in der Philosophumenenfrage schwer ins Gewicht. Der „Novatianismus" Hippolyt's ist, wenn man nicht auf die Philosophumenen zurückgreift, gar nicht zu erklären, weil das novatianische Schisma erst nach dem Tode Hippolyt's ausbrach. Das ist wohl zu bedenken. Man muß die Erklärung für das Schisma des Martyrers Hippolyt in den Philosophumenen suchen, wenn man die bezügliche Tradition nicht als völlig unerklärlich auf sich beruhen lassen will, und es geht somit auch aus diesem Grunde nicht an, die Hippolytushypothese wegen der leidenschaftlichen Haltung von Philos. IX. c. 12 abzulehnen. Denn so verfahren, wäre nichts Anderes, als einfach die Anhaltspunkte von objektiver Bedeutung subjektiven Ansichten zum Opfer bringen.

II.

Recensionen.

1.

Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi. Edidit **Jo. Car. Th. Eques de Otto.** Volumen IV. — Justini Philosophi et Martyris opera. Ad optimos libros mss. nunc primum aut denuo collatos recensuit, prolegomenis et commentariis instruxit, translatione latina ornavit, indices adiecit J. C. Th. de Otto. Tomi III, pars I. Opera Justini subditicia. Editio tertia plurimum aucta et emendata. Jenae, Fischer. 1880. LV et 223 p.

Die Otto'sche dritte Ausgabe der griechischen Apologeten ist wieder (vgl. Qu.-Schr. 1880, S. 135 ff.) um einen Band, bezw. Halbband vorangeschritten. Der vorliegende vierte Band oder der erste Theil des dritten Bandes der Werke Justins enthält drei von den Opera subditicia dieses Kirchenvaters, die Expositio rectae fidei (S. 2—66), die Epistula ad Zenam et Severum (S. 66—99), die Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum. Das erste Schriftstück handelt von der trinitarischen und christologischen Frage und seine Ent-

stehung fällt jedenfalls vor das Ende des sechsten Jahrhunderts, wo es von Leontius von Constantinopel wiederholt citirt wird. Weniger sicher ist der terminus a quo zu bestimmen. Doch spricht die größere Wahrscheinlichkeit für die Zeit nach dem Concil von Chalcedon, da der Verfasser gegen den Monophysitismus ankämpft. Maran behauptete zwar, das Werk sei noch in friedlichen Zeiten und vor dem Ausbruch des christologischen Streites, also noch vor der Synode von Ephesus geschrieben worden, indem er in den Stellen, die gegen den Monophysitismus gerichtet zu sein scheinen, eine Polemik gegen die freilich entstellte katholische Lehre erblickt. Allein die Fälschung selbst schon zeugt gegen diese Annahme. Denn so lange die vom Autor vertretene nestorianisirende Richtung nicht auf Widerstand stieß, war kein Grund vorhanden, sie mittelst eines falschen Aushängeschildes zu empfehlen.

Die zweite Schrift, auch in der Neuzeit von einigen Justin zugeschrieben, aber ebenfalls entschieden unecht, enthält sittliche Lehren und zwar, wie hauptsächlich aus c. 14 hervorgeht, an Mönche. Halloix und Tillemont schrieben sie dem Justin zu, der unter Heraklius Abt des Anastasiusklosters bei Jerusalem war. Allein die bloße Gleichheit des Namens ist kein hinreichender Grund dazu, und es läßt sich nur sagen, daß die Schrift schwerlich vor dem fünften Jahrhundert entstand.

Die dritte Schrift, ohne Zweifel Photius bekannt (Bibl. cod. 125), ist wahrscheinlich, da sie wohl den gleichen Verfasser hat wie die Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos, im fünften Jahrhundert entstanden.

Der Herausgeber war schon bei den früheren Editionen in der Lage, noch unbenütztes Material verwerthen

zu können. Dasselbe ist bei der vorliegenden dritten der Fall. Er zog näherhin zu dem ersten Schriftstück zwei neue Handschriften, zu den beiden folgenden je eine bei und verwendete auf die neue Ausgabe dieses Bandes so viel Mühe und Sorgfalt, daß er glaubte, dieselbe ein fast neues Werk nennen zu dürfen. Eine Beschreibung der Handschriften, nicht bloß der verwertheten, sondern auch der noch nicht collationirten, aber bekannten, bietet der erste Abschnitt der Prolegomenen. Der zweite Abschnitt enthält eine Besprechung der Ausgaben, der dritte ein Verzeichniß der Uebersetzungen, der vierte eine Inhaltsübersicht, bezw. eine Entwicklung des Gedankenganges der edirten Schriften. Bezüglich der literarhistorischen Frage verweist der Herausgeber auf seine Abhandlung in der Encyklopädie von Ersch und Gruber. Ich hätte es lieber gesehen, wenn er nach dem Vorgang von Maran die einschlägigen Punkte ebenfalls kurz in den Prolegomenen zusammengestellt hätte, da jenes Sammelwerk kaum dem einen und andern der Leser unmittelbar zur Hand sein wird. Indessen verdient die Ausgabe auch so die beste Empfehlung. Als Druckfehler notire ich noch das statu S. 105 Z. 2 v. u. statt satu.

Funk.

2.

1) **Eine Entscheidung für das Leben.** Von **Th. W. Allies.** Autorisirte Uebersetzung aus dem Englischen. Mit einem Vorwort von Dr. A. Bellesheim, Domvicar. Köln, Bachem 1881. XVI. 387 S. 8. Pr. 4 M.
2) **Katholisch oder protestantisch?** oder: Wie war's möglich, daß ein orthodox-lutherischer Pastor „nach Rom gehen

konnte?" Von **Georg Gotthilf Ebers**, früher Pastor zu Urbach im Hannover'schen. Hildesheim, Borgmeyer 1881. 434 S. 8. Pr. 3 M.

1) Allies ist den Lesern der Qu.-Schr. bereits als Verfasser eines mehrbändigen Werkes über die Entstehung und Fortbildung des Christenthums bekannt (1872, S. 523 ff.). In der vorstehenden Schrift erzählt er uns die Geschichte seines Uebertrittes zur katholischen Kirche. Näherhin gibt er uns eine Schilderung seines Seelenlebens vom J. 1837 bis zum J. 1850. In jenem Jahre entschloß er sich zum Eintritt in den geistlichen Stand. 1840 wurde er Kaplan des B. Blomfield in London. 1842 erhielt er die Pfarrei Launton, die er bis zu seinem Austritt aus der anglikanischen Kirche behielt. 1853 wurde er als Professor der Geschichte an die katholische Universität Dublin berufen und in dieser Stellung verblieb er bis heute. In demselben Jahre schrieb er zur Belehrung seiner damals noch im zartesten Alter stehenden Kinder die Geschichte seiner Conversion, und seine Aufzeichnungen wurden 1880 auf Drängen eines dieser Kinder der Oeffentlichkeit übergeben (A life's decision. By T. W. Allies. London), nachdem sie lange Zeit in der Vergessenheit gelegen waren. Sie verdienten die Publication in vollem Maße. Es war ein starker, ein gewaltiger Kampf, den der Verfasser durchzumachen hatte, bis es endlich zur Entscheidung kam, und er führt uns sein Ringen und Streiten mit feiner und gewandter Feder vor. Durch die Mittheilung zahlreicher noch ungedruckter Briefe, die hochstehende Männer an den Verf. richteten, wie die Cardinäle Wiseman, Manning, Newman, der Premierminister Gladstone, der Graf Monta-

lembert u. a., erhält die vortreffliche Schrift noch einen weiteren Werth. Möge sie denn auch Anderen einen so hohen Genuß bereiten wie dem Referenten. Die Uebersetzung liest sich im allgemeinen wie eine Originalschrift. Nur sehr selten ist uns eine Härte aufgefallen, wie S. 332. Noch ist zu bemerken, daß die Erklärung, die der Uebersetzer S. 65 von den paulinischen Worten: „Der Bischof soll eines Weibes Mann sein", gibt, offenbar unrichtig ist und zwar nicht etwa bloß auf dem Standpunkte, den ich zu der Frage einnehme, sondern noch mehr auf dem anderen.

2) Zugleich mit der englischen Conversionsschrift liegt uns eine deutsche vor, und der hier geschilderte Uebertritt gehört den neuesten Tagen an, während jener sich schon vor mehreren Decennien vollzog. Auch in anderer Beziehung waltet noch ein Unterschied ob. Der Verf. bemüht sich vorwiegend nachzuweisen, daß Luther keine göttliche Sendung zur Reformation der Kirche hatte, und dieser Aufgabe sind fünf Sechstel (S. 71—424) der Schrift gewidmet, während für die persönliche Angelegenheit des Verf. nur ein Sechstel in Anspruch genommen ist. Die Arbeit wird so gewissermaßen zu einer deutschen Reformationsgeschichte oder, da doch eine vollständige Geschichtsdarstellung nicht beabsichtigt war, zu einer Reihe von Studien zu einer solchen Geschichte, und die Mittheilung der Capitel-, bezw. Paragraphenüberschriften wird dieß am besten zeigen. Nachdem der Verf. in den drei ersten Capiteln davon gesprochen, 1) ob er seine frühere Gemeinde habe katholisch machen wollen (S. 6), 2) wodurch ihm das mit großer Begeisterung ergriffene lutherische Lehramt allmählig zu einer fast unerträglichen

Würde geworden (S. 32), 3) aus welchem Grunde er seine Kinder einem katholischen Kloster zur Erziehung übergeben habe (S. 66), weist er im vierten nach, wie er aus Luther's Schriften zu der bereits erwähnten Ueberzeugung gekommen. In den einzelnen Paragraphen werden näherhin folgende Gegenstände behandelt:

1) Luther's Mission (S. 76); 2) L.'s Schimpf- und Schmähsucht (S. 91); 3) L.'s blutige Wünsche (S. 100); 4) L.'s Unehrlichkeit (S. 109); 5) L.'s Verbindung mit der Revolutionspartei des Adels (S. 143); 6) L.'s „Beweis", daß der Papst der Antichrist sei (S. 161); 7) L.'s „Beweis", daß die hl. Messe ein vom Papste erfundener Teufelsgreuel sei (S. 182); 8) L.'s diplomatische Versuche (S. 198); 9) L. stellt das Princip des Landeskirchenthums auf (S. 224); 10) L.'s Einfluß auf die Augsburger Verhandlungen (S. 250); 11) L.'s Verhalten den Fürsten gegenüber (S. 285); 12) L.'s Einwirkung auf die Volksmassen (S. 306); 13) L. signalisirt und rechtfertigt im Voraus die Rebellion der Protestanten gegen den Kaiser (S. 309); 14) L. gegen die Bauern (S. 327); 15) L. setzt seine Heirath in Beziehung zu dem Bauernkrieg (S. 333); 16) L.'s nunmehriges Urtheil über das Volk (S. 339); 17) L. gegen die Exspectanten (S. 343); 18) L.'s Verhalten gegen andere „Reformatoren", Collegen und Freunde (S. 357); 19) L. über die Früchte „seines Evangelii" (S. 362); 20) L. über das Gebet (S. 394); 21) L. über die Verehrung der Heiligen (S. 398); 22) L. über die Sonntagsheiligung (S. 405); 23) die Pest und Abschaffung der Krankencommunion (S. 406); 24) L. über die Ehe und geschlechtliche Verhältnisse (S. 409); 25) die Geburt der lutherschen Doctrin (S. 427).

Der Inhalt ist, wie man sieht, sehr reich und mannigfaltig, und bezüglich der Ausführung läßt sich sagen, daß der Verf. sich als vollständiger Herr des behandelten Stoffes darstellt. Der Historiker, der nicht bloß Luther, sondern auch noch Anderes ins Auge faßt, wird seinem Urtheile allerdings nicht immer ganz beistimmen können. Allein das liegt in der Natur der Sache. Die Schrift dient bestens empfohlen zu werden.

Funk.

3.

Repertorium Rituum. Uebersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten Ritualvorschriften für die priesterlichen Functionen von **Ph. Hartmann,** Pfarrer in Kallmerode. Vierte verbesserte Auflage. Mit oberhirtlicher Genehmigung. Paderborn. Druck und Verlag von Ferd. Schöningh. 1880. 1. Band. Officium divinum, Processionen, Benedictionen und hl. Sacramente. IX und 430 SS. 2. Band. Von der hl. Messe. VI und 407 SS.

Da Hartmann's Repertorium nun schon in vierter Auflage vorliegt, somit nicht nur keinen Kampf um seine Existenz mehr zu bestehen hat, sondern sich auf eine in seltener Weise erfahrene Gunst des Publicums berufen kann, so ist unseres Erachtens eine kritische Besprechung im strengen Sinne hier nicht mehr am Platze. Es könnte sich ja bei einem Buche, welches sich seit langem den Theologen wie den Praktikern bewährt hat, wesentlich nur um solche kritische Bedenken handeln, welche sich auf untergeordnete Punkte in der formalen Anordnung und Darstellung beziehen oder in der subjektiven Auffassung des Recensenten liegen. In der That müßte sich im vorliegenden Falle Ref. darauf beschränken, einige Wünsche bezüglich einer logischeren Anordnung des Stoffes auszusprechen, sowie auf einige Detailpunkte aufmerksam zu machen, wo der Verfasser seine Anweisungen nicht genügend begründet hat. Aber das käme ja Alles zu spät. Statt dessen möge lieber unsre volle Anerkennung für das, was im Ganzen geleistet worden, hier ausgesprochen werden. Das Buch ist kein Lehr- oder Lesebuch, sondern, wie der Titel sagt, ein Repertorium oder

Nachschlagebuch, und zwar ein ungemein reichhaltiges, erschöpfendes, gewissenhaft durchgearbeitetes, das jedem Liturgiker und jedem praktischen Liturgen nur erwünscht sein kann und ihn kaum einmal im Stiche lassen wird. Man wird nur fast von der Fülle erdrückt; man erhält dabei eine nahezu mit Schrecken verbundene Vorstellung von dem ungemein complicirten Gefüge und dem unerschöpflichen Formenreichthum der römisch-katholischen Liturgie, angefangen vom Pontifical-Gottesdienst der Priester der obern und obersten Ordnungen bis herab zur stillen Messe in der ärmsten Kapelle. Wer das Alles im Gedächtniß haben und beobachten müßte! Davor möchte einem Anfänger bange werden.

Nur über einen Punkt vermissen wir auch bei Hartmann einen genügenden Aufschluß, und Ref. möchte diesen Punkt hier um so mehr zur Sprache bringen, als fast alle neueren Liturgiker und Pastoraltheologen viel zu leicht über ihn hinweggehen; es ist dieß die Untersuchung über den verpflichtenden Charakter der Rubriken.

Wie eine der glücklichsten Erfindungen und wie ein erlösendes Wort begegnet uns nämlich bei den Liturgikern die bekannt Unterscheidung zwischen präceptiven und directiven Rubriken; sie muß über eine Reihe von Schwierigkeiten in Sachen des Gottesdienstes und der Sacramentsspendung hinweghelfen. Wo immer ein liturgischer Brauch einer Kirche oder eines Landes mit den Rubriken der römischen Cultbücher nicht zusammenstimmt, da recurrirt man schließlich darauf, daß ja die betr. Rubriken bloß directiv seien. Wer will es verwehren, wenn sich die Liturgen auch für die gewöhn-

lich vorkommenden, ja oft für ganz eklatante Verstöße gegen rubrikale Vorschriften darauf berufen, man habe ja nicht präceptive Rubriken versäumt, also keine strikte Verbindlichkeit verletzt? Während man in einer noch nicht sehr fernen Vergangenheit über den verpflichtenden Charakter des röm. Ritus überhaupt im Unterschied von den Particulargebräuchen da und dort sehr liberal, ja unkirchlich dachte und deßhalb auf die Uebereinstimmung der beobachteten Gottesdienstordnung mit den gemeinen kirchlichen Vorschriften wenig Gewicht legte, denkt und lehrt man nun zwar heutzutage formell strenger und kirchlicher über die Verpflichtung des gemeinsamen Ritus, weiß sich mit demselben aber doch wieder abzufinden vermittelst der schon genannten Unterscheidung, welche, mißverstanden, geeignet ist, zahlreichen Willkürlichkeiten und Nachlässigkeiten Thür und Thor zu öffnen.

Die Unterscheidung von präceptiven und directiven Rubriken ist durch Uebereinstimmung aller Fachauktoritäten festgestellt und man findet für sie eine kirchliche Bestätigung in einer Constitution, welche unter Benedict XIII. a. 1725 auf dem Lateranconcil erlassen worden. Das Richtige ist aber, daß in dieser Constitution jene Unterscheidung zwar als eine bekannte und gebräuchliche vorausgesetzt, aber in ihrer gewöhnlichen Anwendung verworfen wird; wenigstens ergibt sich dieß als logische Consequenz. Die Stelle lautet: In virtute sanctae obedientiae mandatum sit, ut ritus et caeremoniae ab Ecclesia praescriptae ad amussim serventur. In materia ergo tam gravi (cum difficile sit, immo periculosum definire, quid in rubricis revera praeceptum, quid tantum directivum sit ad

proprium munus perfecte exercendum), rubricae omnes servandae sunt. Wir stehen hier vor einer Distinction, von welcher die Regel nicht zu gelten scheint: qui bene distinguit, bene docet. Vielmehr wird hier die Distinction für gefährlich erklärt. Eine Distinction nämlich bedeutet Scheidung in zwei oder mehrere Glieder nach bestimmten Merkmalen, welche eben eine Definition voraussetzen. Wird nun in unserm Falle die Definition oder die Angabe der Merkmale, wornach die Rubriken zu unterscheiden und zu klassificiren wären, für schwierig, ja gefährlich erklärt, so ist der Unterscheidung selbst alle Realität entzogen; sie leistet gerade in denjenigen Fällen, in denen sie angerufen werden möchte, weil die Vorschriften einen Zweifel übrig lassen, ihren Dienst nicht. Deutlich genug setzt die genannte Constitution an die Stelle einer für bedenklich erklärten Distinction die bestimmte Erklärung, es müssen alle Rubriken ad amussim beobachtet werden.

Es fallen auch Jedem, der gewohnt ist nach Gründen zu fragen, bei der in Frage stehenden Unterscheidung zwei Schwierigkeiten auf. Erstens, daß entweder gar nicht versucht wird, die directiven von den präceptiven Rubriken nach bestimmten und festen Kriterien auszuscheiden, oder, wo ein solcher Versuch auch gemacht wird (z. B. in der Instructio practica de missis votivis des P. Hieronymus Vogt. Constantiae 1790), sich diese Kriterien ziemlich willkürlich, unsicher und ungenügend erweisen. Die Einen halten jede Rubrik für präceptiv, welche nicht durch irgend eine Beifügung im Wortlaut oder durch irgend ein deutliches Merkmal für nicht allgemein verbindlich erklärt wird. Allein bei dieser

Annahme bedarf ich der Distinction gar nicht, da sie mir nichts leistet, als was mir auch ohne sie im Moment klar ist. — Andere erklären umgekehrt durchschnittlich diejenigen Rubriken, die nicht durch eine verschärfende Beifügung als strikte Vorschriften bezeichnet sind, für bloß directiv; ja es kommt auch vor, daß ein Liturgiker den verpflichtenden Charakter einer Rubrik davon abhängig macht, ob ihr am gegebenen Orte eine giltige Gewohnheit gegenüberstehe oder nicht. So wäre dieselbe Rubrik am einen Orte präceptiv, am andern bloß directiv. Wenn man also Grund oder Neigung hat, einem Particulargebrauch das Wort zu reden, so erklärt man die demselben entgegenstehende Rubrik für eine bloß directive, ob sie gleich im unmittelbarsten Zusammenhang und in gleicher Linie mit Rubriken von anerkannt präceptivem Charakter, z. B. mit den generellen Rubriken des Missale, stehen.

Das zweite, was Jedem auffallen muß, ist der innere Widerspruch, in den man sich versetzt sieht, wenn man eine Kategorie von liturgischen Vorschriften aufführt, welche die Form von positiven Normen haben, aber nicht eigentlich verbindlich sein sollen; als ob nicht die Kirche mit ihren Vorschriften je einen bestimmten Zweck verbände oder als ob sie gleichzeitig zu erkennen geben wollte, daß ihr an der Erreichung ihres Zweckes wenig oder nichts gelegen sei. Der Hinweis darauf, daß es Gesetze gebe, welche nach der Intention des Gesetzgebers nicht unter einer Sünde verpflichten, ist in unserer Frage bedeutungslos. Selbst wenn man von kirchlichen Vorschriften überhaupt annehmen könnte, daß sie nicht unter einer Sünde ver-

pflichten, so dürfte dieß doch in Anwendung auf die Rubriken nicht präsumirt, sondern müßte vom Gesetzgeber erklärt werden. Man kann sich aus dieser Schwierigkeit auch nicht etwa, wie Einige wollten, dadurch retten, daß man Uebertretung der präceptiven Rubriken für ihrer Art nach schwere, dagegen Verletzung der directiven für leichte Sünde erklärt. Ist die Uebertretung überhaupt Sünde, so ist das entsprechende Verbot eben ein verbindliches Gesetz, praeceptum. Daß aber umgekehrt die directiven Rubriken, wenn sie auch in thesi nicht unter einer Sünde verpflichten, doch nicht wohl ohne Sünde übertreten werden, hat nach dem Vorgange von Suarez Benger (Pastoraltheologie II. S. 15 f.) richtig hervorgehoben. Was bleibt also noch übrig?

Dennoch kann, wie uns scheint, die Unterscheidung von präceptiven und directiven Rubriken nicht ganz entbehrt und fallen gelassen werden; sie hat nun einmal ein historisches Recht, das im consensus aller Rubricisten begründet ist; sie muß ihren guten Grund haben und einem wirklichen Bedürfnisse entsprungen sein. Vielleicht ist sie nur eine unvollkommene, eine inadäquate Formel für einen in sich richtigen Gedanken.

Die Entstehung der Unterscheidung hat ihren Grund ohne Zweifel darin, daß man sich im Gewissen beschwert fühlte theils durch die Häufung minutiöser Vorschriften und durch die davon fast unzertrennliche Häufung der Defekte, theils durch die Conflikte zwischen dem gemeinen Recht und den particularen Riten und Gebräuchen. Es sollte also eine Formel gefunden werden, vermittelst deren man einerseits der

strikten Gerechtigkeit genugthun, andererseits den Liturgen sittlich entlasten könnte.

Diesen Zweck könnte man nun u. E. zunächst auf dem Wege erreichen, daß man principiell allerdings alle Rubriken als solche nach ihrem Wortlaut für verbindliche Vorschriften erklärt — denn daran wird überhaupt nicht vorbeizukommen sein —, daß man aber von den eigentlichen, in den liturgischen Büchern enthaltenen Rubriken dasjenige unterscheidet, was nur als Vollzugsvorschrift der Liturgiker oder Rubricisten gelten kann, wenn es auch durch allmälige Reception den Charakter einer bestimmten Vorschrift erlangt hat. Sodann wird man ohne Schwierigkeit zugeben, daß auch auf liturgische Vorschriften die casuistische Lehre anwendbar ist, wornach man von der materia gravis eine materia levis, und von einer Uebertretung in materia magna eine solche in materia parva unterscheidet. Die ethische Bedeutung dieser Lehre liegt darin, daß eine Uebertretung in materia levi oder parva von Sünde freigesprochen wird, sofern nur ein annehmbarer Entschuldigungsgrund, causa rationalis, dafür vorliegt.

Mit diesen Auskunftsmitteln würde man wohl ausreichen, wenn nicht die Rechtsfrage über die allgemeine Verbindlichkeit des gemeinen Rechts in Sachen des Ritus bestünde. Eine Rechtsfrage hierüber besteht nämlich noch vielerorts trotz der Reception des römischen Ritus im Allgemeinen. Man pflegt dieselbe in der Liturgik heutzutage beispielsweise so zu formuliren: Welche Verbindlichkeit kommt den Entscheidungen der Congregation der Riten zu? Diese Entscheidungen nämlich müssen als

authentische Interpretation des gemeinen Rechts gelten, haben aber als Specialerlasse an eine einzelne Kirche noch keine allgemein verbindende Kraft; sie haben den Charakter eines praeceptum nur für die Kirche, von welcher der Erlaß provocirt wurde; dagegen bilden sie für die Gesammtkirche eine Directive; sie belehren über die Intentionen und Ziele der kirchlichen Gesetzgebung und über die Richtung, welche im Conflikt zwischen dem Particularrecht und dem gemeinen Recht einzuschlagen ist; sie haben die Tendenz, eine allgemeine Verbindlichkeit herbeizuführen, aber sie heben das Particularrecht als solches nicht auf.

Die Liturgiker nun haben ihre Distinction der weltlichen Jurisprudenz entlehnt, welche es mit ähnlichen Fragen zu thun hat. So hatte z. B. die peinliche Halsgerichtsordnung, Karolina genannt, den Kampf aufzunehmen mit den Particulargesetzen der deutschen Staaten und Städte, an deren Stelle sie treten sollte, und um nicht das Zustandekommen des ganzen Gesetzes gegenüber den Vertheidigern der Einzelrechte zu gefährden, warf man die Unterscheidung herein zwischen solchen Satzungen der Heilsgerichtsordnung, welche absolut verbindende Kraft haben sollten, und solchen, welchen nur die Bedeutung dispositiver Normen zukomme. (Vgl. R. Stintzing, Gesch. d. deutschen Rechtswissenschaft I, S. 627.)

Was uns an diesem Vorgange interessirt, ist nur die Analogie in dem Versuch, eine Rechtsfrage zu lösen, beziehungsweise dem gemeinen Recht Raum zu schaffen, ohne durch schroffe Vernichtung des Particularrechts politische und sittliche Conflicte hervorzurufen. So be-

deutet nun auch in der Liturgik die Unterscheidung von präceptiven und directiven Rubriken nichts weiter als die Lösung eines Conflicts zwischen dem gemeingiltigen römischen Ritus und den Rechten der Particularkirchen; auf diese Weise läßt sich der Formel ein richtiger Gedanke abgewinnen; ob man von ihr noch einen weiteren und freieren Gebrauch machen wolle oder könne, lassen wir für dießmal dahingestellt; es genügt, den Gegenstand einmal angeregt zu haben. Nur dagegen müssen wir uns verwahren, daß man willkürlich rubrikale Vorschriften für bloß directiv erkläre und damit jede Abweichung, auch wohl jede Unordnung beschönige. Namentlich müssen wir darauf bestehen, daß, was das Missale und Brevier betrifft, gegenüber den direct darin ausgesprochenen und Gesetzesform tragenden rubrikalen Vorschriften bei uns seit dem Tridentinum das frühere Particularrecht nicht angerufen werden kann. Ob gegenüber von gemeingiltigen Rubriken sich seitdem auf dem Wege der desuetudo oder der Abrogation rechtskräftige Gebräuche gebildet haben, darüber steht die Entscheidung bei den berufenen Vertretern und Schützern der Gottesdienstordnung der Diöcesen. Unsre Bemerkungen sollten nur dazu den Anlaß geben, daß einmal die Lehre von dem verpflichtenden Charakter der Rubriken tiefer erfaßt und richtig gestellt werde. Linsenmann.

4.

Handbuch der Pastoralmedicin mit besonderer Berücksichtigung der Hygieine. Von Dr. **August Stöhr**, Privatdocent in Würzburg. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagsbuchhandlung 1878—1881. VI und 476 SS.

Als im Jahre 1878 die erste Abtheilung dieser

Pastoralmedicin erschienen war, griff Ref. mit begreiflichem Interesse nach dem Buche, konnte sich jedoch damals nicht entschließen, vor Abschluß des Werkes ein Urtheil darüber abzugeben. Es war ja nicht leicht, das, was einstweilen dargeboten worden war, richtig zu würdigen, ehe man wußte, was nachkam; man war noch auf Hoffnung und Geduld angewiesen; dießmal aber wurde die Geduld belohnt. Jetzt nach Erscheinen der zweiten Hälfte können wir uns viel anerkennender über das Ganze aussprechen, als wir es früher hätten thun mögen; auch ist erst jetzt eine Vergleichung mit anderen älteren und neueren Schriften aus dem Gebiete der Pastoralmedicin, speciell mit denen Capellmann's, möglich. Der erste Theil ließ die Leser immer noch darüber im Unklaren, ob der Verf. gerade das noch bringen werde, worauf es den Theologen bei einer Auseinandersetzung mit der Medicin vornehmlich ankommt und was wir auch bei Capellmann noch theilweise vermissen. Dr. Stöhr hatte sich in der ersten Abtheilung im Wesentlichen auf eine Hygieine und Diätetik mit Application auf den besonderen Stand, den Beruf und die Lebensverhältnisse der Kleriker beschränkt. Auch dieß war dankenswerth und wir constatiren gerne, daß man nun, wie der Verf. bemerkt, über diese Dinge sich nicht mehr aus solchen Büchern unterrichten lassen muß, „die fast alle gewohntermaßen ihr bischen Culturkampf treiben" und, setzen wir hinzu, welche es so oft an jenem ethischen Ernst und Zartgefühl fehlen lassen, womit auch das Leibesleben des Menschen mit seinen lichteren und dunkleren Mysterien immer behandelt werden sollte. Nur kommt eine solche Diätetik für Kleriker, wir möchten fast

sagen zu spät. Das Meiste davon ist den Gebildeten schon durch eine gewisse Klasse von populär-medicinischer Literatur bekannt und geläufig oder doch leicht zugänglich gemacht, während auf der anderen Seite der Glaube an die populär-medicinische Weisheit stark erschüttert ist, so daß man einem Autor nur so viel glaubt, als er beweisen kann, und dieß ist nicht besonders viel, wenigstens wenn man die Fachmänner selbst in ihren verschiedenen Richtungen und Praktiken und Streitigkeiten untereinander vor Augen hat. So nimmt man von den guten Lehren der Hygieiniker doch gewöhnlich nur das an, was man gerne glaubt; und manches heilsame Recept verbietet sich von selbst im Zwange der Nothwendigkeit. Ref. möchte z. B. zwar ernstlich wünschen, daß die Seelsorger alle die Wünsche und Anweisungen, welche Dr. Stöhr über Diätetik in Verwaltung des Predigtamtes gibt, zu Herzen nehmen und beobachten könnten; und gewiß könnte Mancher auf seine Gesundheit in dieser Hinsicht mehr Acht haben, als er es thut; aber über Leben und Gesundheit muß ihm eben doch Amt und Dienst gehen.

Manchmal aber schien uns doch das Urtheil des Verf. etwas zu subjektiv gefärbt zu sein, und wie man es nicht selten findet bei Laien, wenn sie auf das Gebiet des ethischen und religiösen Affekts gerathen, rigoristischer als wir Theologen sein dürfen. Wenn, um nur ein Beispiel hiefür anzuführen, der Verf. vom ästhetischen und hygieinischen Standpunkt das Tragen von Perücken verwirft, so ist er in seinem Recht; wenn er aber an die Spitze seiner Ausführung hierüber (S. 51) den Satz stellt: „Eine Perücke zu tragen ist unter allen

Umständen unmoralisch, weil dadurch eine Täuschung beabsichtigt wird", so geht er über sein Recht hinaus; womit wir jedoch nicht sagen wollen, daß der ethische Nachdruck, welchen er auf seine Darstellung zu legen liebt, uns nicht wohlthuend berührt habe, ebenso wie seine offen ausgesprochene kirchliche Gesinnung und das ernste Bestreben, auch die theologische Seite seines Gegenstandes im Lichte der katholischen Lehrüberlieferung kennen zu lernen und zu betrachten. Man fühlt sich da doch von ganz anderer Lebensluft angeweht, als sie sonst aus der Sphäre der modernen Medicin und Naturwissenschaft zu uns dringt. Gestört hat uns nur da und dort eine etwas nachlässige, zuweilen polternde und malcontente Sprache. Doch man vergißt dieß bald wieder über den vielen belehrenden und treffenden Ausführungen, welche schon die erste Abtheilung gebracht hat.

Ungleich werthvoller aber, sachentsprechender dem Inhalte nach, gereifter und sicherer der Form nach, wird wohl jedem Pastoraltheologen oder Moralisten die zweite Abtheilung erscheinen, und Referent nimmt nun keinen Anstand mehr, diese Pastoralmedicin allen Seelsorgern auf das Angelegentlichste zu empfehlen.

Doch möge auch hier, ehe wir auf den Hauptinhalt eingehen, eine Vorbemerkung gestattet sein. Es ist nicht ganz entsprechend, wenn Dr. Stöhr sein Buch ein „Handbuch" nennt; er hat die freiere Art des Vortrags in Anordnung und Darstellung gewählt, während das Handbuch einen strengeren Gedankengang, eine engere Verbindung der Glieder untereinander und namentlich ein Zurückdrängen alles individualistischen und subjektivistischen Gedankenausdrucks fordert und allein den objektiven

Zweck der Beweisführung und Belehrung zur Wirkung kommen lassen muß. Der freie Vortrag ist die leichtere Form; der Verf. erklärt sich damit bis auf einen gewissen Grad für unverantwortlich; das Publicum hat kein Recht, zu fordern, sondern muß dankbar annehmen, was man ihm gerne bietet. Er kann am einen Ort länger verweilen, am andern kurz abbrechen; er kann zuweilen durch oratorische Mittel und apodictische Behauptungen den strengen Beweis ersetzen (vgl. die Abfertigung der Homöopathie S. 392); er kann an die Gemüthsseite des Lesers appelliren; der Vortrag wird belebter, inniger und wenigstens durch Wärme, wenn auch nicht durch logische Strenge, überzeugend; der Leser findet sich angenehmer angesprochen durch den Conversationston als durch den trockenen Kathedervortrag. Von all' diesen Vortheilen hat Dr. Stöhr Gebrauch gemacht, sicherlich geleitet zugleich von der richtigen Erwägung, daß man anders schreiben müsse, wenn man für Fachgenossen, als wenn man für einen Leserkreis außerhalb der gelehrten Zunft belehrend sein will, und daß es nicht zweckmäßig sei, klerikalen Lesern Einblicke in die dem Arzte allein erschlossenen Geheimnisse der menschlichen Natur und in die medicinische Technik zu gewähren. Der Pastor soll nicht selbst der Arzt sein wollen. In gewissem Betracht ist dadurch aber auch dem theologischen Recensenten das Wort abgeschnitten; der Arzt muß besser als der Theolog wissen, welche Gegenstände aus seiner Wissenschaft sich für eine pastoralmedicinische Behandlung eignen; und gerade in dem Gebiete, wo der Verf. Adept ist, kann der Recensent höchstens Dilettant sein und muß sich bescheiden.

Wir geben nun in Folgendem nur eine Vorstellung von dem reichen Inhalt des Buches. Nach einer Einleitung, welche sich vornehmlich über die Beziehungen der Theologie zur Heilkunde ausspricht, befassen sich zwei Abschnitte der ersten und ein Abschnitt der zweiten Abtheilung mit der allgemeinen Hygieine des Klerikers, mit der speciellen Hygieine des Klerikers, mit der Pathologie des Klerikers. Im Einzelnen werden durchgesprochen: Hygieinische Grundanschauungen. Luft. Wohnung. Nahrung. Genußmittel. Körperliche Thätigkeit. Geistesarbeit. Makrobiotik. — Kirche und Gottesdienst. Predigt. Schule. Beichtstuhl. Krankenbesuch. Begräbniß. Krankenhaus. Seminar (sehr beachtenswerthe Winke!). Gefängniß. Kloster. Mission. — Mortalität und Morbilität im Klerus. Einfluß des Cölibats. Berufskrankheiten. Erkrankungen des Nervensystems.

Erst mit dem zweiten Abschnitt der zweiten Abtheilung beginnen dann die für uns wichtigeren Ausführungen in 5 Abschnitten, die sich auf die Pastoration selbst und nicht mehr allein auf die Person des Pastors beziehen. Es ist das gemeinsame Arbeitsgebiet, auf dem sich Seelsorger und Arzt begegnen. Zur Sprache kommen: Krankenseelsorge überhaupt. Verhalten in Krankenhäusern und Irrenanstalten; bei Verletzungen und Unfällen; bei Operationen; bei Geburten. Fieberkranke. Agonie. Nervenkranke. — Beziehungen zwischen Seelsorger und Arzt. Unglaube unter den Aerzten. Aerztliche Ethik. Verhalten des Seelsorgers ungläubigen und andersgläubigen Aerzten gegenüber. Besessensein; Fälle aus der Praxis des Arztes. Seelsorger und Arzt bei gemeinschaftlichen Berathungen und Untersuchungen. — Medicinischer Aberglaube früherer

und jetziger Zeit; Stellung des Seelsorgers zu demselben. Sympathiekuren. Dämonische Krankheiten. — Geisteskrankheiten. Cretinen und Idioten. Das „moralische Irresein." Melancholie, Tobsucht, Blödsinn.

Nicht mehr dem Gebiete der eigentlichen Pathologie gehören endlich die zwei letzten Abschnitte an, wovon sich der eine über das Verhältniß der Heilkunde zu gewissen Formen der Askese, besonders zum Fasten, verbreitet, der andere unter der Bezeichnung „Pastoralmedicinische Casuistik" mehrere Quästionen zu lösen sucht, welche in den herkömmlichen Darstellungen der theologischen Casuistik noch einen Zweifel übrig lassen.

Besonders werthvoll erschienen uns unter den Einzelausführungen die über medicinischen Aberglauben, über Sympathiekuren, Nervenzustände, dämonische und Geisteskrankheiten. Dieß sind Gebiete, auf welchen Theologen und Pathologen ganz besonders Bundesgenossen sein müssen, um mit dem verstärkten Gewicht der gemeinsamen Auktorität dem verderblichen Wahn und falschen Schein erfolgreich entgegentreten zu können.

Von casuistischen Detailfragen erscheint uns vornehmlich eine der Erwähnung werth. Schon Capellmann hat in seiner Schrift de occisione foetus etc. (Aachen 1875), sowie in seiner Pastoralmedicin (5. Aufl. Aachen 1881) die Aufmerksamkeit der Nichtärzte darauf hingelenkt, welche Eingriffe sich die moderne geburtshilfliche Praxis in das Menschenleben gestatte, einerseits durch die procuratio abortus, andererseits durch die cephalotripsia. Beides wird als direkte Zerstörung eines Menschenlebens für durchaus unzulässig erklärt. Es ist auch in der That schwer, zu einem andern Urtheil zu

gelangen, und auch Dr. Stöhr schließt sich dieser Auffassung an. Ist dieses Urtheil absolut feststehend, so muß man ihm aber auch allgemein Folge geben; es gehören dann die Geburtshelfer, welche sich die besagten Eingriffe erlauben, vor das Strafgericht, und es darf kein erlaubtes Mittel unversucht gelassen werden, damit solche ärztliche Operation gesetzlich verboten und durch die maßgebenden Behörden verhindert werde; man darf nicht zusehen und stillschweigen, wenn Menschenleben unbefugter Weise vernichtet werden. Aber ob sich dieß die Aerzte nicht selbst auch gesagt haben, ehe sie sich zu einer so verantwortungsvollen Operation anschickten? Wenn ihnen dennoch dieselbe als erlaubt, weil nothwendig erscheint zur Rettung von Menschenleben, so stehen wir eben vor einer Doppelfrage, von welcher der eine Theil von der Heilkunde, der andere von der Theologie zu beantworten bleibt; nämlich ob wirklich die besagte Nothwendigkeit bestehe, und sodann ob dieselbe, wenn sie besteht, eine That erlaubt mache, welche sich als direkte Tödtung eines Menschen darstellt.

Als einen Nothfall betrachtet man in vorliegender Frage den Fall, wo man nur die Wahl hat zwischen dem künstlichen Abortus, resp. der Kephalotripsie, und dem Kaiserschnitt; und nun wird von manchen heutigen Aerzten den ersteren Mitteln der Vorzug gegeben, weil man nicht in allen Fällen den Kaiserschnitt anwenden könne, sodann weil der Kaiserschnitt, der ja ein nicht weniger gewaltsamer Eingriff in das Menschenleben sei, weniger Garantie für die Rettnng von Menschenleben gebe, als die besagten Operationen, sofern beim Kaiser-

schnitt regelmäßig Mutter und Kind in äußerste Lebensgefahr kommen, während im anderen Falle die Gefahr für die Mutter eine verschwindend geringe sei; endlich weil man nach einer bisher auch von den Theologen angenommenen Lehre eine Mutter nicht verpflichten könne, den Kaiserschnitt an sich vornehmen zu lassen; denn für's erste könne Niemand verpflichtet werden, für ein fremdes Leben — und sei es auch das eigene Kind — das eigene zu opfern; und für's zweite könne Niemand zu einer sehr schmerzhaften Operation verpflichtet werden, bei welcher zugleich Gefahr vorhanden, daß unter den unberechenbaren Anfechtungen körperlicher und psychischer Art der Tod erfolgen möchte.

Auf dem Standpunkt aber, den unser Verf. einnimmt, wird geleugnet, daß aus den angegebenen Gründen sich die Nothwendigkeit einer direkten Kindestödtung ergebe. Denn, so wird gesagt, es läßt sich bei dem heutigen Stand der Technik statistisch nachweisen, daß die Hoffnung, Menschenleben zu retten, bei der Vornahme des Kaiserschnitts viel größer sei; sodann darf man nach dem heutigen Stand der Sache die Verpflichtung der Mutter zum Kaiserschnitt moralisch strenger auffassen, einerseits weil die Aussicht auf Erhaltung beider Menschenleben erheblich größer geworden, andererseits weil die Operation nicht nur unter viel günstigeren Chancen für das Gelingen, sondern auch unter viel geringeren Schmerzen vollzogen werden kann, so daß ein Haupteinwand der älteren Moral hinwegfällt.

Wäre nun auf diese Weise der Nothstand beseitigt, so wäre die Conclusion leicht vollzogen, daß nur der Kaiserschnitt angewendet werden dürfe und daß man es

der Mutter zur Gewissenspflicht machen müsse, sich demselben zu unterziehen. Aber die Frage scheint uns doch noch nicht ganz abgeschlossen zu sein. Nicht ganz concludent ist schon das Argument aus der Statistik zu Gunsten des Kaiserschnitts; denn die günstigen Zahlen in derselben kommen doch vorherrschend aus der Praxis größerer Städte, Institute oder Kliniken, in welchen unter den möglichst günstigen Umständen bezüglich der Prophylaxis, der Therapie, des Hilfspersonals von den geübtesten Specialärzten die Operationen gemacht werden; nicht aber aus der Landpraxis, wo in den meisten Fällen durch die Natur der Sache die Berufung eines entfernten Specialisten ausgeschlossen ist. Aber auch abgesehen davon, so fehlt uns noch eine Antwort auf die Frage, ob nicht doch in einem einzelnen Falle ein gewissenhafter Arzt wegen besonderer Umstände den Kaiserschnitt für unthunlich halten müßte, so daß faktisch nur zwischen zwei Dingen zu wählen wäre: entweder durch Abortus 2c. die Mutter zu retten, oder aber durch Unterlassung der Operation zwei Leben zu Grunde gehen zu sehen. Wenn uns die Sachverständigen die Möglichkeit eines solchen Falles verneinen, so ist auch für uns die Sache entschieden. Es scheint aber nicht, daß man sie schlechthin verneinen könne; wenigstens dürfte dieß daraus hervorgehen, daß gerade diejenigen unter den Medicinern, welche als Fachmänner und Auktoritäten sowohl der öffentlichen Moral als den Staatsgesetzen gegenüber die schwerste Verantwortlichkeit haben, für die Nothwendigkeit der fraglichen Eingriffe einstehen. Ja Dr. Stöhr macht selbst S. 459 mit Verweisung auf Capellmann einen Fall namhaft, wo wegen besonderer Abnormität

in der Leibesbildung der Mutter die Vornahme einer künstlichen Frühgeburt gerechtfertigt werden konnte, weil so die Mutter gerettet werden konnte, während im Unterlassungsfalle Mutter und Kind unrettbar verloren waren. Damit ist von beiden Pastoralmedicinern unsre Doppelfrage beantwortet: es ist der Nothfall möglich, und wenn derselbe wirklich vorliegt, so darf man direkt das Kind tödten. Dieß ist ungefähr der Standpunkt, den auch Ref. in seiner Moraltheologie S. 493 ff. eingenommen. Wir können zugeben und müssen es beklagen, daß die in Frage stehenden Operationen zuweilen ohne Noth und darum unbefugt und verbrecherisch vorgenommen werden; aber wenn uns das technische Urtheil eines vertrauenswürdigen Sachverständigen doch einmal einen wirklichen Nothstand constatirte, so möchten wir es sittlich nicht für absolut unzulässig erklären, ein Kindesleben zu opfern durch einen operativen Eingriff, wo ohne diesen Eingriff mit Sicherheit zwei Leben zu Grunde giengen. Die Unterscheidung zwischen indirektem und direktem Eingreifen möchten wir, wo der Erfolg in beiden Fällen der gleiche und in gleicher Weise beabsichtigt ist, lieber den Sophisten überlassen. — Es ist hier nicht der Ort, die Sache zum vollen Austrag zu bringen. Ob man aus der Berufung auf Nothwehr oder Nothstand zu Gunsten eines direkten Eingriffs einen stringenten Beweis oder einen bloßen Analogieschluß machen wolle, lassen wir dahingestellt.

Im Grunde genommen finden wir uns also auch in diesem Punkt in Uebereinstimmung mit dem Verf. und können nur wünschen, daß sein Buch unter den Seelsorgern recht viele Leser finden möge; vielleicht würde es auch manchen Aerzten gute Dienste thun.

Linsenmann.

5.

Chronologischer Grundriß der Kunstgeschichte in Tabellen von Dr. **K. Köstlin**, Prof. der Aesthetik an der Universität Tübingen. Tübingen. Laupp, 1879.

Auf zwei Tabellen wird uns hier ein chronologischer Grundriß der Kunstgeschichte geboten. Die erste Tafel enthält die vorchristliche, die römische Kaiser- sowie die altchristliche und mittelalterliche Zeit, die zweite die Neuzeit. Die Anordnung ist folgende. Die erste Tafel zerfällt in zwei Abtheilungen und in dem ersten und kleineren Theil, der vorchristlichen Zeit, steht die griechische Kunst mit Architektur, Sculptur und Malerei im Vordergrund. Im zweiten Theil nimmt den größten Raum die Architektur ein. Doch ließ sich Beträchtliches auch schon von der Malerei verzeichnen, während in der Bildhauerkunst für diese Zeit nur wenige Namen bekannt sind. Auf der zweiten Tabelle nimmt die Malerei den meisten Raum ein. Sie erscheint, nach Ländern, bezw. nach Schulen gegliedert, in 12 Columnen, während Architektur und Sculptur sich je mit einer Columne begnügen müssen.

Die Darstellung ist sehr reich und übersichtlich und die Arbeit wird gute Dienste leisten. Für die erste Tafel dürfte sich indessen an einigen Punkten eine noch größere Vollständigkeit empfehlen. So vermißte ich bei den altchristlichen Bauten namentlich S. Apollinare in Classe und S. Apollinare Nuovo in Ravenna und S. Lorenzo in Mailand. Vielleicht ließe sich hier auch eine noch größere Uebersichtlichkeit erzielen, wenn der Stoff mit Rücksicht auf Architektur und Malerei und in der Architektur mit Rücksicht auf den Stil strenger geschieden würde. Doch bringe ich dieses Desiderium nur mit Vor-

behalt zur Sprache. Der Verf. hat es wohl selbst gefühlt, und wenn er ihm nicht Rechnung trug, so geschah es vielleicht nur deßhalb, weil sich die Anordnung weniger leicht durchführen ließ.

Funk.

6.

Febronius. Weihbischof Nicolaus von Hontheim und sein Widerruf. Mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt von Dr. **Otto Mejer.** Tübingen. Laupp, 1880. XII. 328 S.

Studien über den Emser Congreß führten den Verf. dieser Schrift auf mehrere Hontheim betreffende handschriftliche Documente, die bisher theils noch nicht, theils nicht in der verdienten Weise benützt wurden, und so entstand in ihm der Plan zur Abfassung der vorliegen- Arbeit. Ein Theil von jenen Documenten ist, während anderes Material in den Anmerkungen untergebracht ist, im Anhang (S. 219 — 328) abgedruckt, nämlich ein Directoire chronologique pour l'histoire de la vie et des ouvrages de M. de Hontheim, eine Histoire de la vie de Jean Nicolas de Hontheim auteur de Fébronius et de sa rétractation, das Schreiben, das der Cardinalstaatssecretär Albani in der Widerrufsangelegenheit am 4. Mai 1768 an den Kurfürsten von Trier richtete, und zwei Antwortsentwürfe auf dasselbe, Hontheim's Vertheidigung gegen eine Denunciation seiner Lehre, desselben Schreiben an P. Pius VI vom Frühjahr 1781 und Verwahrungsschreiben an K. Joseph II über den Kurfürsten Clemens Wenzeslaus. Die beiden ersten Stücke rühren von dem Schwager Hontheim's her, dem

in Wien 1792 verstorbenen Hofrath A. A. v. Krufft, und gelangten mit anderem hieher gehörigen Material durch einen Liechtenstein'schen Bibliothekar Namens Wolf in Wien in die Trierer Stadtbibliothek, wo sie bereits durch Wyttenbach für seine Biographie Hontheim's in der Encyklopädie von Ersch und Gruber und andere einschlägige Arbeiten benutzt worden sind. Vgl. darüber S. 4—15.

Ein Mann, der in der Geschichte eine so bedeutende Rolle spielte, wie Hontheim, verdiente eine eingehende Biographie. Dem Verf. gebührt daher Dank für seine Arbeit. Indessen hat mich die Schrift nicht so befriedigt, als ich wünschte, und ich spreche das aus, obwohl ich keinen Anstand nehme, mich cum grano salis zu den Katholiken zu zählen, von denen S. 217 die Rede ist. Nicht daß mich die Geschichte Hontheim's besonders unangenehm berührt hätte. Sie war ja in der Hauptsache schon vorher bekannt und das Buch konnte insofern nicht überraschen. Aber der Verf. wußte seiner Aufgabe als Historiker nicht ganz gerecht zu werden und machte bisweilen seinen protestantischen Standpunkt in recht widerwärtiger Weise geltend. Was er S. 133 von Aeußerlichkeit und Heuchelei in der katholischen Kirche sagt, hätte er wohl in der Feder gelassen, wenn er gehörig bedacht hätte, daß Aehnliches auch schon oft in der protestantischen Kirche vorgekommen ist und vorkommen muß, wenn dieselbe gewisse Dogmen festhält und ihren Dienern nicht schrankenlose Lehr- und Redefreiheit gewährt. Ich will ihn nur an den Widerruf erinnern, den Carlstadt vor Luther leistete, um sich die Rückkehr in die Heimath zu erkaufen. Ausdrücke sodann, wie

„verlogener bischöflicher Herr“ u. dgl. gereichen in einer wissenschaftlichen Arbeit gewiß nicht zur Empfehlung, und das um so weniger, wenn sie eine Sache betreffen, bezüglich der der Verf. schwerlich Recht hat, in der seine Ansicht jedenfalls nicht so sicher ist, als man nach seiner kecken und verletzenden Sprache annehmen sollte.

Es handelt sich hier um die Frage, ob man Hontheim versprach, bezw. ihn erwarten ließ, die Sache des Widerrufs werde zwischen ihm und dem Papste allein bleiben. Der Verf. bejaht sie unbedingt. Richtig ist, daß Hontheim sich einmal so ausdrückt, als ob er sich mit jener Hoffnung getragen habe, indem er am 4. Februar 1779 an Krufft schreibt, er würde anders gehandelt haben, wenn er gewußt hätte, daß seine Angelegenheit bekannt werde (S. 151), und daß der kaiserliche Gesandte am Trierer Hofe, der Graf Metternich, in dem Bericht an den Fürsten Kaunitz, in dem er die Geschichte des Widerrufs erzählt, beifügt, H. „soll sich jedoch ausdrücklich bedungen haben, daß man diesen von ihm gemachten Schritt, in Rücksicht seines mehrmalen abgeschlagenen Geständnisses, daß er der Urheber des Febronius sei, geheim halten möchte“ (S. 153). Allein was ist damit bewiesen? Metternich spricht von einem „soll.“ H. selbst bemerkt nur, daß er an eine Bekanntmachung nicht gedacht habe, und es soll das angenommen werden, zumal er in dem Schreiben noch weiterhin bemerkt, er habe den Kurfürsten gebeten, sich für eine Geheimhaltung des Widerrufes in Rom zu verwenden (S. 149, Anm. 1). Daraus folgt aber nur, daß er in der unangenehmen Aufregung, in die er durch die Angelegenheit versetzt wurde, die Lage nicht mehr richtig zu

beurtheilen vermochte (denn es liegt ja auf der Hand, daß Rom einen für die Oeffentlichkeit bestimmten Widerruf und nur einen solchen wollte, weil mit einem geheimen seinen Interessen lediglich nichts gedient war), daß er einer Hoffnung sich hingab, die jeder klar blickende Mensch als eine durchaus eitle erkennen konnte, und eine Bitte stellte, die sich ebenso leicht zum voraus als eine unerfüllbare bezeichnen ließ. Weiteres ist dem Schreiben nicht zu entnehmen und das um so weniger, als H. allen Grund hatte, in dieser Beziehung nichts zu verschweigen. Er vertheidigt ja in demselben seinen Schritt gegen den Tadel seines Schwagers, und er hätte sich somit offenbar nicht begnügt, von der Veröffentlichung nur zu sagen, sie sei contre tout son attente et imagination erfolgt, wenn auf der Gegenseite, sei es bei seinem Erzbischof, sei es bei der römischen Curie, ein Wortbruch vorgelegen wäre. Sein Schweigen an solchem Ort setzt uns aber noch weiter in den Stand, die Bemerkungen des Grafen Metternich auf ihren wahren Werth zurückzuführen, und so geht für die fraglichen gehässigen Ausfälle jeder Grund verloren. Der Verf. hätte das selbst erkennen können, wenn er mehr sine ira et studio geschrieben hätte, was der Historiker unter allen Umständen und auch dann zu thun hat, wenn er in den zu behandelnden Personen Gegner seiner religiösen und politischen Ueberzeugung erkennt. Funk.

7.

Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer. Unter Mitwirkung mehrerer Fachgenossen bearbeitet und herausgegeben von **F. X. Kraus.** Mit zahlreichen, zum größten

Theil Martigny's Dictionnaire des antiquités chrétiennes entnommenen Holzschnitten. Freiburg i. B. Herder, 1880. Lieferung I—V.

Die Erfolge, welche die römischen Ausgrabungen unter der glücklichen Leitung de Rossi's hatten, haben das Interesse für die kirchliche Vorzeit in hohem Grade gesteigert, und es erschien in den letzten Jahren eine beträchtliche Anzahl von Schriften theils über die Katakomben im besondern, theils über die christliche Archäologie im allgemeinen. In letzterer Beziehung sind namentlich mehrere Real-Encyklopädien zu verzeichnen. Die erste wurde 1864 unter dem Titel Dictionnaire des antiquités chrétiennes durch den Domherrn Martigny von Belley verfaßt und 1877 in zweiter, vermehrter und verbesserter Auflage herausgegeben. Die zweite wurde 1876—1880 in England unter dem Titel A Dictionary of christian antiquities durch Smith und Cheetham veröffentlicht. Die dritte ist das vorstehende Werk, und es liegen von ihr einstweilen 5 Lieferungen mit 480 Seiten vor. Sie ist auf etwa 12 Lieferungen veranschlagt, wird aber die Zahl voraussichtlich beträchtlich überschreiten, da die fünfte Lieferung erst mit dem Artikel „Fasten" schließt.

Hatte Martigny sein Werk allein unternommen, so sind an dem deutschen (wie auch an dem englischen) Werke zahlreiche Mitarbeiter betheiligt und dieser Umstand sichert demselben im ganzen eine entschieden höhere wissenschaftliche Bedeutung, wenn es gleich an einzelnen Artikeln von geringerem Werthe nicht fehlt. Eine kurze Vergleichung genügt, um das zu erkennen. Ich verweise z. B. auf den gründlichen Artikel „Basilika" (in dem

indessen die Bemerkung über χειμαζόμενοι S. 122 entschieden unrichtig ist). Freilich mangelt dem deutschen Werke anderseits der gleichmäßige und einheitliche Charakter in Behandlung der verschiedenen Gegenstände, der das französische auszeichnet. Insbesondere ist die Länge der Artikel bisweilen gar zu verschieden ausgefallen, und im Interesse des Unternehmens ist es zu wünschen, es möchte hier mehr Maß gehalten werden. Ich verweise auf den Art. „Christenverfolgungen", der nicht weniger als 73 Seiten, somit fast eine ganze Lieferung einnimmt, da der Verf. sich in einem Grade in das Detail einläßt, daß die Grenzen einer encyklopädischen Behandlung weit überschritten werden, und sogar alle Recensionen aufzählt, die über seine zahlreichen einschlägigen Arbeiten irgendwo erschienen sind.

Auf den Inhalt ist naturgemäß bei einem derartigen Werke nicht näher einzugehen. Nur ein paar Punkte mögen noch zur Sprache gebracht werden.

Der beregte Artikel ist nicht bloß zu lang ausgefallen, sondern er leidet auch an verschiedenen Mängeln und Verstößen. Dabei will ich den Umstand ganz auf sich beruhen lassen, daß einzelne katholische Arbeiten mit Stillschweigen übergangen werden, die sich neben der geflissentlich registrirten protestantischen Literatur sehr wohl sehen lassen dürfen. Denn die bezüglichen Arbeiten gehören der jüngsten Zeit an und ihre Nichterwähnung ist vielleicht einfach darauf zurückzuführen, daß der Artikel schon vor ihrem Erscheinen der Redaction übergeben war. Aus diesem Grunde blieb wenigstens meinerseits in dem Art. „Buße" die beachtenswerthe Bickell'sche Abhandlung über die Beichte unerwähnt, und eine nachträgliche Er-

gänzung war mir nicht möglich, da die Correctur allein von dem Hg. besorgt wurde. Allein auch abgesehen davon enthält die Abhandlung noch Mängel genug und es sollen wenigstens einige hervorgehoben werden. So erweitert der Verf. S. 278 das nostros (sc. revocavit) in dem Berichte Victors von Tunnuna über den Anfang der Regierung Guntamunds ganz eigenmächtig zu „alle Katholiken“ und bemerkt tadelnd gegen Hefele, daß er die Angabe dieser Quelle in jenem Sinne pure acceptire, während derselbe doch ausdrücklich die Restriction beifügt: mit Ausnahme der Bischöfe. Es hat also nicht Hefele gefehlt, wie zu verstehen gegeben wird, sondern der Verf., und wenn der Verf. dieß beachtet, wird er ferner erkennen, daß der Bericht Victors keineswegs so ungenau ist, als weiterhin behauptet wird. Man muß nur nicht mehr aus ihm herauslesen, als in ihm genau genommen enthalten ist. — S. 224 ist von der Nichte, statt von der Frau des Consuls Flavius Clemens die Rede, und was dort weiter über das Christenthum dieses Mannes und sein Verhältniß zum römischen Bischof (nicht Presbyter, wie der Verf. Lipsius nachschreibt) des gleichen Namens gesagt ist, bedarf durchweg der Revision. — S. 245 wird das erste diocletianische Verfolgungsedict mißverstanden, wenn behauptet wird, die Christen höheren Ranges sollten nach demselben zum Sklavenstand degradirt werden. Diese Strafe, der Verlust der Freiheit, traf nur die Christen *ἐν οἰκετίαις*, die Personen niederen Ranges, wie der Context bei Eus. H. E. VIII c. 2 und De Mart. Palaest. Prooem. aufs klarste zeigt, wenn je die Worte *τοὺς μὲν τιμῆς ἐπειλημμένους ἀτίμους* zweifelhaft sein könnten. S. 245 wird ferner geschrieben: „alle

Geistlichen, die Bischöfe und Priester von den Presbytern aufwärts seien einzukerkern", als ob die Presbyter und Priester nicht identisch wären. — S. 281 wird von einer politischen Begründung der vandalischen Katholikenverfolgung unter Geiserich und Hunerich gesprochen und die Behauptung mit der Bemerkung gestützt, daß diese Herrscher „wenigstens einigen Grund zu politischem Argwohn gegen die Katholiken" hatten. Das heißt es mit der Begründung doch zu leicht nehmen. Oder lassen sich so nicht fast alle religiösen Verfolgungen rechtfertigen? — S. 253 wird das Julian'sche Unterrichtsgesetz dahin gedeutet, der Kaiser habe den Christen untersagt, „an den öffentlichen Hochschulen als Lehrer der Grammatik und Rhetorik, d. h. als Lehrer der classischen und zumal der griechischen Literatur zu fungiren." Das ist sicherlich unrichtig, bezw. ungenügend. Denn wenn die Christen bloß vom Lehramt an den öffentlichen Schulen ausgeschlossen wurden, wozu verfaßten dann nach dem Berichte von Sokrates (H. E. III c. 16) und Sozomenus (H. E. V c. 18) die beiden Apollinaris Surrogate für die heidnischen Classiker? Der Verf. übersah also, daß diese den Christen schlechthin entzogen wurden. Er irrte aber wahrscheinlich auch mit der Annahme, den Christen sei der Besuch der heidnischen Schulen nicht verboten worden. Ich wenigstens sehe keinen Grund, die bezügliche Angabe der genannten Kirchenhistoriker und namentlich die ganz bestimmt lautende Mittheilung des Sozomenus, mit der auch Augustins Bemerkung De civit. Dei XVIII c. 52 übereinstimmt, deßwegen abzuweisen, weil die Proselytenmacherei des Kaisers durch dieses Verbot eher erschwert

als gefördert worden wäre. Denn was berechtigt uns, jene Tendenz gerade auch auf diese Maßregel auszudehnen? Konnte der Kaiser nicht ein noch größeres Verlangen haben, sämmtlichen jungen Christen die Quelle der Bildung in seinem Sinne abzuschneiden, als einige wenige (einen großen Erfolg konnte er sich ja doch nicht versprechen) für seine Sache zu gewinnen?

Bei einem Unternehmen, wie es das vorliegende ist, kann es natürlich an einzelnen Differenzen zwischen Hg. und Mitarbeitern nicht fehlen, und ersterer glaubte wiederholt seine abweichende Ansicht zum Ausdruck bringen zu sollen. Dagegen ist nichts zu erinnern, wenn sich die Differenz auf untergeordnete Punkte bezieht, da ja immerhin die Uebereinstimmung in der Hauptsache bleibt. Anders dagegen steht es, wenn die Differenz eine oder gar die Hauptfrage betrifft. In diesem Fall ist mit einer Redaktionsnote schwerlich gedient. Es wäre vielmehr das Richtige gewesen, den ganzen Artikel zurückzuweisen, da er ja völlig oder doch im wesentlichen verfehlt sein soll, und den Gegenstand von dem vermeintlich richtigeren Standpunkte aus neu behandeln zu lassen. In diesem Falle befinden wir uns gegenüber den Artikeln „Cölibat" und „Concilien", zu denen der Hg. Noten von der gedachten Art beizufügen sich bestimmen ließ. Indessen würde es so nur dann stehen, wenn die Noten begründet wären. Da sie aber den Stempel der Unzulänglichkeit offen an der Stirne tragen, so hat der Leser es in Wahrheit nicht zu bedauern, daß ihm eine Darstellung geboten wird, die am Schluß als in der Hauptsache verfehlt bezeichnet ist. Auf die zweite Note, bezw. die zweite Frage werde ich bald zurückkommen müssen, da ich mich

mit Rücksicht auf den Charakter der R.-E. mehrfach auf bloße Andeutungen beschränkte. Was von der ersten zu halten ist, geht schon daraus hervor, daß gerade die wichtigsten der in Betracht kommenden patristischen Stellen nicht in den Bereich der Erwägung gezogen wurden.

Funk.

8.

Heinrich III. von Brandis, Abt zu Einsiedeln und Bischof von Constanz, und seine Zeit. Von P. **Anselm Schubiger**, Konventual des Stiftes Einsiedeln. Freiburg. Herder, 1879. XII und 378 S. 8. Pr. 5 M.

Vorstehende Schrift, dem hl. Benedict zum vierzehnhundertsten Geburtsjahr (1880) gewidmet, stellt das Leben und Wirken eines deutschen Kirchenfürsten im vierzehnten Jahrhundert dar, Heinrichs von Brandis, der schon in früher Jugend dem Dienste des Herrn im Kloster Einsiedeln übergeben wurde, in den Jahren 1349 — 1357 die Vorstandschaft desselben führte und endlich 1357 bis 1383 Bischof der Diöcese Constanz war. Das Leben desselben fällt in eine tiefbewegte Zeit und die Schrift bietet vieles Interessante. Sind es zumeist auch kleinere Begebenheiten, die erzählt werden, so verdienen auch diese die Aufmerksamkeit des Geschichtsfreundes und überdieß werden da und dort, soweit sich ein Anlaß dazu gab, Ereignisse von größerer Bedeutung kurz behandelt. Ich verweise in dieser Beziehung auf die Geschichte der Gottesfreunde S. 291—298, 328—333, auf den freilich erfolglosen kirchlichen Reformversuch Carls IV v. J. 1359 S. 163 — 165, auf den Ausbruch des großen abendländischen Schismas, bezw. die Stellung, die B.

Heinrich in dieser kritischen Zeit einnahm. Der Verf. widmete sich der Arbeit mit großem Fleiß und die Schrift verdient namentlich von den Angehörigen der alten Diöcese Constanz gelesen zu werden, indem sie vieles enthält, was diese interessirt. Ich erinnere z. B. an die Bestätigung des Chorherrenstiftes Ehingen im J. 1362 und hebe aus der Bestätigungsurkunde die Verpflichtung des Propstes hervor, wenigstens an fünf Festen das Hochamt zu halten (S. 199). Der Context weist darauf hin, daß die kirchlichen Dignitäre der damaligen Zeit keine besonderen Freunde von Andachten und gottesdienstlichen Uebungen waren, daß sie wahrscheinlich überhaupt nur äußerst selten celebrirten, und wir haben somit in jener Verordnung einen rechten Zug kirchlicher Sitte aus dem spätern Mittelalter.

Funk.

9.

Konrad von Wittelsbach, Cardinal, Erzbischof von Mainz und Salzburg, deutscher Reichserzkanzler. Zur Feier des siebenhundertjährigen Jubiläums des Hauses Wittelsbach von Dr. **Cornelius Will**, Fürstl. Thurn und Taxis'schem w. Rath und Archivar. Regensburg. Pustet. 1880. 118 S. 8. Pr. 1 M 40 Pf.

Ein glänzendes Doppelgestirn erhob sich über das Land und Volk von Bayern, als in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts die Brüder Otto und Konrad, Söhne des Pfalzgrafen Otto, der sich zuerst von Wittelsbach nannte, mit kräftiger Hand in das mächtig schwingende Rad ihrer Zeitgeschichte eingriffen. War Otto mit allen Vorzügen eines ritterlichen Helden ausgestattet, so

erschien Konrad als ein würdiger Repräsentant der hochentwickelten geistigen Macht der Kirche im Mittelalter.

Mit diesen Worten leitet der Verf. das Bild ein, das uns in der vorstehenden Schrift vor Augen geführt wird, eine Darstellung des Lebens und Wirkens Konrad's von Wittelsbach, eines Bruders jenes Wittelsbachers, mit dem die Herrschaft jenes Hauses über Bayern beginnt. Durch seine Studien über die Regesten der Mainzer Erzbischöfe schon länger mit der Geschichte dieses Kirchenfürsten beschäftigt, war er wie kein Anderer befähigt, uns eine tüchtige Arbeit über denselben zu liefern. Anderseits gehört die Zeit, in die das Leben Konrad's fällt, zu den interessantesten in der deutschen Geschichte. Die Schrift wird daher nicht verfehlen, wie dem Ref. so auch dem Leser hohen Genuß zu bereiten.

Funk.

10.

1. **Einleitung in die Philosophie** von Dr. **Ludwig Schütz**, Prof. der Philos. am Priesterseminar zu Trier. Paderborn, Schöningh. 1879. VI u. 145 S. 1,60 M.
2. **Die Eine wahre Kirche.** Ein Beitrag zur Apologetik von Dr. **Jacob Deby**, Vikar in Heppendorf, Erzdiöcese Köln. Mit Approbation des hochw. Kapitelsvikariats Freiburg. Freiburg, Herder. 1879. 315 S.
3. **Lehrbuch der Dogmatik** von Dr. **Hub. Theophil Simar**, Prof. der kath. Theol. an der Universität zu Bonn. Erste u. zweite Hälfte: Einleitung, erster u. zweiter Theil. Mit Approb. des hochw. Kapitelsvikariats zu Freiburg. Freiburg, Herder. 1879 u. 80. 926 S. 10,80 M.

Philosophie, Apologetik, Dogmatik — diese Reihen-

folge der Hauptdisciplinen stellt sich in unserm apologetischen Zeitalter als die naturgemäßeste und zweckentsprechendste dar, um gründliche Rechenschaft zu erlernen für das Christenthum gegen die antichristliche Wissenschaft. So mag sich eine gemeinsame Beurtheilung obengenannter Werke empfehlen. Als Gemeinsames tritt bei denselben die Art hervor, wissenschaftliche Fragen nicht sofast aus der reinen Idee heraus dialektisch zu bearbeiten, sondern auf der breiten Grundlage von Bezeugungen ruhend die Lösung auktoritativ herbeizuführen. Diese Methode mit ihrem mehr erzählenden und aufzählenden als entwickelnden und gestaltenden Karakter ist nun einmal die Eigenheit unserer „exakt-kritisch" gewordenen Zeit. Früher, in der Blütezeit der absoluten Wissenschaft, galt nichts einem Autor, was er nicht selber gesagt hatte; nunmehr will es uns fast bedünken, als ob der besonnene Forscher für seine Aussagen nur dann Glauben fordern könne, wenn er sie mit möglichst vielen Aussprüchen aus aller Zeit belegt habe. Ein Blick in das gegenwärtig hervorragendste Werk aus der einschlägigen kath. Literatur, in Hettinger's Fundamentaltheologie, überzeugt jedermann von dem absichtlichen Bruch mit allem, was an die exklusive Selbstherrlichkeit des philos. Subjektivismus gemahnen könnte. Die Reaktion mußte kommen, und es ist gut, daß sie da ist. Aber wenn man soviele, auch hervorragende literarische Erscheinungen der jüngsten Gegenwart auf logische Folgerichtigkeit, organische Einheit und lebenskräftige Einfachheit prüft, da kann man sich der Furcht nicht erwehren: die Abkehr vom Schlimmen sei nicht blos eine Rückkehr zum Guten, sondern sie strebe über die goldene Mittel-

linie hinaus und jenem Besseren zu, welches der Feind des Guten bleibt. Hat der excessive Idealismus alle Wahrheit im Nichts „aufgehoben" und ist ihm an dieser seiner Klippe jeder Gehalt verdunstet und verflogen, so könnte jetzt eine andere Gefahr drohen für unsere systematischen Wissenschaften: die alexandrinische Zersplitterung und Versandung. Wenn damals die Philosophie durch ganz unphilosophische Centralisation die Hauptschuld an der Zerrüttung trug, so soll sie dagegen heute als das nothwendige Bindemittel die Konföderation der Wissenszweige zusammenhalten und wenigstens eine ideale Uebersicht über das fast in's ungemessene sich ausdehnende Gebiet ermöglichen, dessen reale Beherrschung keinem Polyhistor mehr verstattet sein dürfte.

1. Den „eminenten Werth" philosophischer Studien will die Einleitung in die Philosophie von Schütz darthun. Daneben hat sie die Absicht, die Mustergiltigkeit der thomistischen Philosophie und in Konsequenz dessen die Nothwendigkeit zu erweisen, welche für die Restauration einer christlichen Philosophie im Geiste des hl. Thomas v. Aquin spricht — zwei Gedanken, welche die leitenden Ideen der Encyklika Leo's XIII. vom 4. Aug. 1879 bilden. Doch war die Einleitung schon „druckfertig" und „zum großen Theil auch schon wirklich gedruckt" vor dem Erscheinen der Encyklika, und sie will nur „im schattigen Geleite" des päpstlichen Rundschreibens „die Reise durch die weite, weite Welt" vollbringen. Also kann von einer eingehenden Vergleichung mit dem Schreiben des Papstes Umgang genommen werden, um so eher als H. Schütz sich bewußt ist, nur den Wünschen des hl. Vaters entsprechen zu wollen (S. V.). — Wir wählen

nun, soweit immer thunlich, die eigenen Worte des Herrn Verfassers.

Die Einleitung ist der Vorhof zum „hehren und hohen Tempel der Philosophie.“ Wenn man in das Atrium „einbiegt“, begegnet man zuerst der Frage nach der Definition, sodann „tauchen“ die beiden anderen auf nach dem wissenschaftlichen Karakter und nach dem Werthe der Philosophie. Wer „glücklich“ an diesem Punkte angelangt ist und das günstige Licht, welches die Beantwortung dieser Fragen auf die Philosophie wirft, geschaut hat, dem wird das Weitergehen „nicht schwer.“ „Allein im selben Augenblicke, da er aufbricht, um seine Schritte fortzusetzen, gewahrt er eine Serie von drei neuen Fragen“ (S. 3), nämlich die nach der Quelle, Methode und Eintheilung der Philosophie. — die Philosophie „gestattet“ eine zweifache Definition. Das Wort soll Pythagoras zuerst „in den Mund genommen“ und dem Herrscher von Phlius die bekannte „frappirende“ Antwort gegeben haben. Anfangs deckten sich die Nominal- und Realdefinition, aber heutzutage besteht keine Kongruenz mehr. Da auch die Definitionen der Neuscholastiker, wie es dem H. Verf. „allen Ernstes bedünken will“, nicht scharf genug sind, so „verlockt“ es denselben, „den Versuch zu einer neuen Definition zu machen, welche in Bezug auf sachgemäße Klarheit und Präcision den bisherigen den Rang abläuft“, und dieser, hofft er, werde man „in zuständigen Kreisen die Anerkennung als einer formell und sachlich richtigen Definition nicht versagen“ (S. 24). „Wohlan denn ans Werk“ (S. 9). Eine „verschiefte“ Auffassung des Objektes führt nothwendig zu falscher Definition. Was Objekt jeder Wissenschaft

sei, dafür sollen des Verf. Ansicht „die Großmeister der Scholastik mit dem Ansehen ihrer Autorität umkleiden.“ Nach einer „in die Weite und Breite“ gehenden Auseinandersetzung über den Begriff des Allgemeinen kommt H. Schütz „in die glückliche Lage“, das Objekt der Philosophie „in der dritten Sphäre der Abstraktion“ aufzeigen und die Realdefinition liefern zu können: „Die Philosophie ist die Wissenschaft von dem rein Intelligibelen aller Dinge“ (S. 21). Gegen die, so „zufolge eines natürlichen Beharrungsvermögens an dem Hergebrachten auch ohne Prüfung festzuhalten gewohnt sind“, fürchtet der H. Verf. nicht, daß seine Formulirung mit irgend einem „Requisit der Logik“, das „hieher zielt“, in Konflikt gerathe. Es ist ja genau angegeben, warum das Fremdwort „Intelligibeles“ „just so und nicht anders benannt werde.“ — Gegen die, so „in ihres Herzens Uebermuth“ den wissenschaftlichen Karakter der Philosophie zu leugnen sich unterfangen, hält es H. Schütz „für angezeigt, den hingeworfenen Fehdehandschuh aufzunehmen und eine Lanze zu brechen“ (S. 25), und wenn es „schier den Anschein nehmen will“, als wäre die Philosophie „ein Konglomerat der heterogensten Dinge“, so ist „das luftige Gewebe dieses Anscheins“ einfach zu zerreißen. Wer die vielerlei Definitionen der Philosophie „frischweg“ als eine Mehrheit von gespaltenen Ansichten über Kern und Wesen unserer Wissenschaft erklärt, der „schießt“ „rundweg“ „nicht ins Schwarze.“ Wenn man das Ziel der Philosophie „auf der Goldwage prüft und abwägt“, findet man: dasselbe gehört gar nicht zu ihrem Objekte, und eben seine Hereinnahme hat die in ihrer Mehrheit anscheinend unwissenschaftlichen Definitionen

hervorgebracht. Wird der andere Vorwurf, die Philosophie vermittle kein eigentliches Wissen, „unter die Loupe genommen", dann wird auch sofort erkannt: Hegels Versprechen einer absoluten Begreiflichkeit und jede derartige Forderung ist im Grunde die „monstruöse Ausgeburt einer krankhaften Phantasie", ist „Charlatanerei und Windbeutelei" (S. 33). Wer von der Philosophie mathemathische Gewißheit will, „kompromittirt seine Vernünftigkeit", wovor schon Aristoteles warnt. Es ist eben die philosophische Spekulation sehr schwierig, einmal weil der Mensch auch in späteren Jahren mit seinem Denken am liebsten und leichtesten im Kreise der sinnlichen Wahrnehmungen sich „herumtummelt", sodann weil die Philosophie keine Experimente zuläßt. Dem Angriff auf die Selbständigkeit der Philosophie, weil sie ihr mit den anderen Wissenschaften gemeinsames Objekt „auf andere Weise behandele", ist leicht zu zeigen: „just" die unterstrichenen Worte „figuriren" als „Achillesferse" in diesem Urtheil: „so wuchtig und wichtig es auch aussehen mag, ebenso unrichtig und nichtig ist es" (S. 42). Der Unterschied zwischen objectum materiale und formale ist eben „scharf aufs Korn zu nehmen." — Der Werth der Philosophie ist in erster Linie ein absoluter, der sich nach der Würde und Güte ihres Gegenstandes von selber bemißt. Hier nun legen sich die meisten Vorurtheile „als sperrende Barriere über den Weg" [1]). Renan, Döllinger u. a. klagen die philosophische Forschung der

1) Der „Jahresbericht der Görresgesellschaft für 1878" enthält diesen Abschnitt aus dem Buch des H. Verf. als Rede. Dort und hier wird wiederholt der Aufsatz von Ege über das Studium der Philosophie (Qu.-Schr. 1878, Heft 1) benützt und belobt.

Erfolglosigkeit an. Aber wer die Eigenart der reinen Vernunftwissenschaft kennt und wer die Verstimmung der theilweis „in den plötzlichen Krach der Philosophie mit hereingezogenen" Pessimisten bedenkt, der besitzt „die Hebel und Mauerbrecher, das Fundament (dieses Vorurtheils) zu untersangen und zu zerstören", und er „versetzt ihm den Todesstoß" durch den Hinweis auf die „nie versiegende Lebenskraft" der Philosophie in ihren historischen Monumenten. Ueber allen ragt das der aristotelisch-scholastischen Philosophie hervor und ist auch von all den Kreisen anerkannt, welche die kath. Wissenschaft nicht „kurzerhand" todtzuschweigen belieben. Sie ist „wie eine stattliche und stolze Panzerfregatte, auf den Wogen der Zeit dahingetragen, ohne jemals auf eine Sandbank zu gerathen oder an vorspringenden Felsenriffen zu stranden oder gar vom Sturm in den Grund gebohrt zu werden, woraus die philosophischen Taucher sie wieder an die Oberfläche hätten heraufbefördern müssen" (S. 62). — Das zweite Vorurtheil kann man in die derbe Formel kleiden: „Mit der Philosophie lockt man weder Hund noch Katze hinter dem Ofen hervor" (S. 63). Das ist „just die nämliche kindische Thorheit", wie wenn man „Kürbisse an den Eichen suchte." Kurz: die Philosophie giebt Aufschluß „über jene von der Wißbegier des Menschen am meisten umschwärmte Dinge" — und das ist ihr a b s o l u t e r Werth. Der r e l a t i v e erhellt aus ihrer Aufgabe, Fundamentalwissenschaft aller natürlichen Disciplinen zu sein und denselben ihren Aufbau auf „gewachsenem Boden" zu ermöglichen, so daß sie „die glänzenden Lichtstrahlen ihres Werthes wie in einer Sammellinse geeinigt dankbar auf die Philosophie werfen,

in welcher sie als Wissenschaften ihre letzten Wurzeln treiben." Die positive Theologie dagegen, welche ein unendlich höheres Objekt „umkreist", besitzt nicht bloß „die Suprematie, sondern auch die Hegemonie" wie über den Philosophen so über sein Fach; denn eine Unterscheidung des Menschen „welcher Philosophie treibt" von dem Philosophen „ist einfach Unsinn" (S. 75), und der Einwand: die Philosophie, welche „die Dogmen der Theologie als leitende Normen gebraucht", sei unfrei und unselbständig, ihm ist „die Maske seiner ernsten Wichtigthuerei abzureißen" (S. 76). Wahrlich kein geringes Dominium übt die Philosophie sogar der Theologie gegenüber, wovon wir uns klärlich überzeugen mögen, wenn wir das Wort des hl. Bonaventura: »Scientia ista valet ad fidei introductionem et introductae provectionem et provectae defensionem et defensae confirmationem« — „umschreibend ausdeuten." — Als uneigentliche Hauptquelle der Philosophie kann die Vernunft gelten, aber nicht als „reine", sondern dann, wenn „unter geheimnißvoller Mitwirkung der Sinnenerkenntniß die Thätigkeit der Vernunft erwacht und eine Erkenntniß nach der andern auf dem Wege der Abstraktion in sie hineingewandert ist" (S. 86). Eigentliche Hauptquelle ist die gegebene Wirklichkeit; Nebenquellen sind die Werke der Philosophen, darunter zuoberst die des hl. Thomas v. Aquin, sodann alle Wissenschaften natürlicher Ordnung. — Unbrauchbar sind die mathematische, die sensualistische, die konstruirende Methode. Nach letzterer begann Hegel seine phantastische Spekulation mit dem Begriff des reinen Seins, den er, „Gott weiß woher", hatte, und „aus der Studirstube ins Freie hinausgetreten,

vom Aberwitze seines Hochmuthes verführt, mußte er die wirkliche Welt für eine Täuschung erklären, da sie mit seinen Gedankenspähnen nicht harmonirte" (S. 97). Die rechte Methode ist die analytisch-synthetische. Zunächst hat der Forscher „gewissermaßen die Loupe und das Mikroskop in die Hand zu nehmen", um in die „Sphäre des Intelligibelen" einzudringen. Dann hat er „in den Weg der Synthese einzubiegen", und so verfestigt er nicht bloß, sondern bereichert auch seine Kenntnisse. — Die Philosophie ist dreitheilig, sowohl wenn man mit Aristoteles ihren Zweck als auch wenn man ihr Objekt, das was in ihren „Bering" gehört, „auf der Bildfläche erscheinen läßt": theoretische, praktische, pojetische (!) Philosophie. Wenn „sogar" Neuscholastiker die Psychologie unter den philosophischen Disciplinen aufführen, so kann „demgegenüber nicht stark genug betont werden, daß die Psychologie absolut nicht in den Rahmen der philosophischen Disciplinen gehört" (S. 129). Denn „unter intensiverer Aufmerksamkeit auf den wirklichen Sachverhalt zerrinnt der Schein", als wäre die empirische Psychologie nicht eine bloße Naturwissenschaft. Man mag sie ihres „schwerwiegenden" Nutzens wegen an der Schwelle der Philosophie „aufpostiren." Deßgleichen wenn man die Erkenntnißlehre „bis in ihr Lebensmark untersucht", stellt sich heraus, daß „ihr Stammbaum nicht in der Philosophie seine Wurzeln treibt." Nur vier Hauptzweige hat unsere Wissenschaft: Metaphysik, Logik, Moral, Aesthetik (S. 149). Zum Schlusse: wenn wir der Philosophie der Zukunft „das Horoskop stellen" wollen, dürfen wir kühn behaupten: „in der Gegenwart hat die Philosophie einen neuen

Anlauf genommen und sich zu einem abermaligen Um- und Aufschwung ermannt" (S. 142), und denen scheint die philosophische Zukunft zu gehören, welche die Förderung der scholastischen (thomistischen) Wissenschaft „auf die Fahne ihrer Bestrebungen geschrieben haben" (S. 143).

Nach den gegebenen Sprachproben ist das Büchlein für manche gewiß interessant, für alle jedenfalls leichthin zu lesen. Das Verhältniß von Philosophie und Theologie (S. 75 ff.) ist ganz nur in allgemeinen Redensarten diskutirt. Es ist bloßer Formalismus, wenn immer wieder gesagt wird, nur das Gegebene, nicht aber auch die Gründe und Ursachen seien Objekt der Philosophie. Wir erinnern einfach an Aristoteles' Unterscheidung zwischen τὸ ὅτι und τὸ διότι γνωρίζειν. Die Unterscheidung zwischen Grund und Ziel als Ausscheidung des letzteren von ersterem, sowie die „Beläge" dafür, daß die Philosophie „bloß die Kreaturen, das reine Intelligibele der geschaffenen Dinge" (S. 71) zum Gegenstand habe, werden sich aus den Scholastikern und gar aus dem hl. Thomas nur höchst gezwungen gewinnen lassen. Die Zerfällung des Seienden in ein Ens ideale s. intentionale s. rationis und in ein Ens reale s. naturae (S. 111) hat gleichfalls nur logisch-formalen Sinn. In metaphysischem Betracht erweist sich solche Theilung als falsch; denn alles Seiende ausnahmslos, sobald es ist, ist nach der Seite seines Seins (nicht seines Ursprungs und Thuns) Einem Existentialgesetz unterworfen, also nicht mehrartig. Die etwas kokett hervorgehobene Definition von Philosophie ist, soweit sie wahr, nach des H. Verf. eigenem Geständniß doch nicht neu (S. 21); ihre Fassung aber kommt uns viel zu ab-

strakt und steril vor. Die Eintheilung mißkennt die Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart. Die Trennung der empirischen von der metaphysischen Psychologie ist unwissenschaftlich und von den Scholastikern wohl niemals in dem vorgetragenen Sinne gemeint. Sollen wir heutzutage dem Materialismus gegenüber die einzige Existenzberechtigung unserer theistischen Weltanschauung vom wissenschaftlichen Standpunkt aus wahren, dann muß die ganze Psychologie, vornehmlich die psychologische Grundlegung der Erkenntnißlehre im Organismus des philosophischen Systems die Stelle des Herzens einnehmen, während die Metaphysik das Haupt ist der „Königin der natürlichen Wissenschaften." Wenn das Buch nicht bloß „populär" sein will, dann glaubt Ref., hätte der H. Verf. wissenschaftlichen Zwecken eher dienen können mit vierzig Seiten Umfang statt mit hundertvierzig.

2. Im Vordertreffen des Vertheidigungskampfes für das Christenthum steht heutigen Tags die Erweisung von der Göttlichkeit der Kirche. Selbstverständlich ist dieser Erweis unmöglich ohne vorausgänge Rechtfertigung der Einen wahren Religion. Dieser Gedanke war die leitende Idee für H. Deby bei Ausarbeitung seines Beitrags zur Apologetik. In der ersten Abtheilung handelt er von der allein wahren und seligmachenden Religion, gibt zu diesem Zwecke das historische Zeugniß der hl. Schrift und Kirchengeschichte für die Gottheit Jesu Christi und die Göttlichkeit seiner Stiftung, betont die Nothwendigkeit von der Erhaltung, Verkündigung und Annahme der christlichen Religion in ihrer Gesammtheit für alle Zeiten, fordert mündliche Verkündigung unter gött-

lichem Beistande und zeigt die Falschheit des protestantischen Formalprincips dem katholischen gegenüber. Die zweite Abtheilung beweist die Sichtbarkeit der allein wahren Kirche, nennt die vier Merkmale ihrer Erkennbarkeit und führt aus, daß dieselben einzig der katholischen Kirche mit ihrer unfehlbaren Lehrauktorität zukommen, dem Protestantismus aber gänzlich fehlen. Also ist außer der (kath.) Kirche kein Heil. Mit diesem Satze, der eine objektive quaestio iuris ist, soll indeß der Frage nach der Thatsache, nach dem künftigen Lose der Akatholiken durchaus nicht präjudicirt werden. Diese Frage „theilt die Verworrenheit aller Thatsachen, deren richtige Würdigung von vielen und sehr verschiedenen Umständen abhängt, und zwar sind es hier solche, welche unserer Kenntniß entzogen sind" (S. 288). Der Schluß kennzeichnet schön die irenische Tendenz der Schrift durch Anführung der cyprianisch-augustinischen Aufforderung an die Irrenden: Kehret zurück zu eurer Mutter, der Kirche; es handelt sich nicht darum, die Erbschaft zu theilen; sie gehört euch wie uns; laßt uns dieselbe gemeinsam besitzen, damit wir Eins seien (S. 315). — Das Buch zeugt von fleißiger Belesenheit in der apologetischen, polemischen und Kontroversliteratur und ist durchweht von warmer Pietät gegen die hl. Kirche. Was aber seine Brauchbarkeit bedeutend herabmindert, ist der fast gänzliche Mangel aller Kritik und wissenschaftlichen Sichtung des Materials. Auf den ersten zwanzig Seiten finden sich rund fünfundzwanzig Citate, nicht als Belege eines eigenen Gedankens, sondern als der mechanisch aufgereihte Kontext selber. Was Fremdes vom Verf. in eigenen Worten gesagt ist, findet sich gedrängt rekapitulirt

auf den letzten zwei Seiten. So müssen wir leider gestehen: das mit großem Fleiß geschriebene Buch dürfte weder belehrende noch erbauliche Zwecke wesentlich fördern. Für beide Aufgaben ist es viel zu künstlich und zu atomisirt, so daß weder das Gedächtniß im Stande ist, das Rohmaterial zu behalten, noch das Gemüth sich lebhaft und dauernd dafür interessiren könnte. Namentlich der erste Theil ist kaum mehr als ein umständlicher Katechismuskommentar. Die Citate selber, an sich treffend, sind in ihrem bunten Allerlei sehr oft wie Pflanzen, die, von ihrem natürlichen Boden losgerissen, ein schein- und schattenhaftes, saftloses und welkes Dasein führen. Wollte die Arbeit auf historischen Karakter Anspruch erheben, in ihrem zweiten Theile sich etwa als dogmengeschichtliche Entwicklung des katholischen und des reformatorischen Lehrbegriffes von der Kirche präsentiren, auch dann müßte sie ganz anders arrangirt, vor allem viel strenger und übersichtlicher systematisirt sein.

3. Der hochw. H. Verf. des „Lehrbuchs der Dogmatik", das wir oben an dritter Stelle genannt, verzichtet auf selbständige Originalität in Vertheilung des Stoffes und lenkt sein Augenmerk in erster Linie darauf, daß die Thesen möglichst präcis und prägnant, faßlich und verständlich hingestellt und mit reichen Belegen aus dem Erbschatz unserer hl. Wissenschaft ausgestattet werden. Auch die bewährtesten Autoren der Gegenwart sind gebührend berücksichtigt. So ist das Ganze, zweckentsprechend gegliedert, eine Zusammenfassung der dogmatischen Probleme mit ihrer vorzüglicheren Lösung[1], und die Brauchbarkeit des Buches steht außer Zweifel.

Der zweite Theil erweitert den Rahmen beträchtlich

und vermehrt die Belegstellen namhaft. Als Probe der Strenge in der Behandlung und der Besonnenheit im Urtheil nennen wir den Abriß über das „Glaubensgeheimniß im strengen Sinne des Wortes" (SS. 489 bis 499), über die Wirksamkeit der göttlichen Gnade und deren Verhältniß zur menschlichen Freiheit. Der Fragepunkt ist scharf formulirt; die Hauptgesichtspunkte sind lichtvoll herausgestellt und namentlich die Grenzen der Lösungsmöglichkeit gezogen. So ist der Leser in Stand gesetzt zu selbstständiger Entscheidung. Seine eigene gibt der H. Verf. nur andeutungsweise als Umbildung des Thomismus durch Hereinnahme molinistischer (kongruistischer) Elemente. Diese Zurückhaltung wird jedermann zu würdigen wissen, der bedenkt, daß es hier sich um ein Problem handelt, in welchem wie in einem Centrum alle Schwierigkeiten theologischer und anthropologischer Art zusammenkommen. Ueber den Grad größerer oder geringerer Schärfe und Deutlichkeit wird hier sich immer streiten lassen.

Gehen wir näher auf den ersten Theil ein, so möchte uns dieser, selbst für ein Lehrbuch, hin und wieder fast zu trocken und nüchtern vorkommen. Der Abschnitt über die theologischen Censuren (S. 54—60) konnte füglich der Apologetik überlassen bleiben. Die ganze Einleitung (S. 1—91) hätte wohl nur gewonnen, wäre sie den Schuldistinktionen weniger nachgegangen und hätte sie die historisch-dialektische Fortbildung des *κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν* schärfer herausgestellt. Die obersten Unterscheidungen (z. B. des Dogma's), freilich nicht alle die künstlichen, würden dann als die Produkte des christlich-kirchlichen Glaubensbewußtseins wie von selber hervorwachsen.

Der Satz Seite 63: „Sollte sich jemals in rebus fidei et morum ein Widerspruch zwischen der Vulgata und einer anderen Textesform (gemeint sind hier e contextu die Urschriften) herausstellen, so müßte die Vulgata als maßgebend betrachtet werden, d. h. ihre Lehre müßte als die von Gott geoffenbarte gelten" — dieser Satz scheint jedenfalls eine Art von Inspiration der Vulgata als solcher zu seiner Voraussetzung nehmen zu müssen. Wir wollen hiebei von unserem Glaubensstandpunkt aus ganz davon absehen, daß die Annahme eines wesentlichen Widerspruchs unserer authentischen Bibelübersetzung mit einem authentischen Urtexte, wie ein solcher thatsächlich nicht vorliegt, von uns als undenkbar abgewiesen wird; denn sonst hätte ja eine Authenticitätserklärung der Vulgata seitens des unfehlbaren Lehramtes objektiv nicht statthaben können. Indeß redet das tridentinische Dekret de edit. et usu sacr. libr. (sess. IV.) nach Bellarmin (de Verbo Dei II, 11) gar nicht von den Urschriften, sondern wählt unter den lateinischen Bibelübersetzungen die Vulgata aus als diejenige, welche ihrem substantiellen Inhalte nach durchweg übereinstimmt mit dem der lebendigen Lehrautorität anvertrauten Depositum fidei. Daneben behält das Wort des hl. Hieronymus selber immerhin seine Giltigkeit: »Quia veritati studemus, si quid vel transferentis festinatione vel scribentium vitio depravatum est, simpliciter confiteri et emendare debemus« [1]). S. 72 heißt

1) Epist. 135. Cfr. Augustin. de civit. Dei XV, 13: »Cum diversum aliquod in utrisque codicibus invenitur, quandoquidem ad fidem rerum gestarum utrumque esse non potest verum, ei linguae potius credendum, unde est in aliam per interpretes facta translatio.«

es: der heidnische Staat und in seinem Dienste die Wissenschaft konnten unmöglich verkennen, daß die auf atheistischer Grundlage erbaute heidnische Staats- und Gesellschaftsordnung durch das Christenthum bedroht seien in ihrer Existenz — und S. 99 ist die Vielgötterei als Atheismus in strengem Sinne des Wortes negirt. Das Heidenthum wußte sich allerdings und lebte thatsächlich im Gegensatz zum Atheismus; die ganz zutreffende Folgerung in Betreff des atheismus indirectus gehört einer fortgeschritteneren Zeit an. — Wenn S. 102 eine auf die Gottesidee basirte mittelbare Gotteserkenntniß von der durch Reflexion und Erfahrung vermittelten, geschieden werden wollte, so könnte das völlig mißverstanden werden. Es sind ja nicht zwei Arten, sondern zwei Faktoren, Idee und Wahrnehmung, und ihr gemeinsames Produkt ist die thatsächliche und die wissenschaftlich erschlossene Gotteserkenntniß. Daß das »cum certitudine probari«, die philosophische Beweisbarkeit des Daseins Gottes, ein »Demonstrari« sei, welch' letzterem mathematisch zwingende Stringenz inhärirt, ist S. 107 wohl als Kirchenlehre genannt, aber kein authentischer Beleg dafür beigebracht. Wir bezweifeln die Möglichkeit eines solchen. Ferner verstehen wir es nicht, wenn gesagt wird (S. 108): „Durch vernünftige Welt- und Selbstbetrachtung kann der Mensch (leicht) die durchaus gewisse und evidente Erkenntniß gewinnen, daß es einen Gott gebe" — und wenn diesem Satze S. 110 folgt: durch die übernatürliche Offenbarung „wird auch das Dasein Gottes aus seinem übernatürlichen Wirken mit noch größerer Klarheit erkannt." Wie sollen wir uns die übernatürliche Aufklärung dessen, was als

Natürliches schon nicht mehr klarer sein kann, weil „durchaus gewiß und evident", irgendwie vorstellig machen? Es ist hier eine der tiefsten Fragen gestreift, und das intellektuelle Moment unserer Gotteserkenntniß mit dem ethischen auf eine unerlaubte Weise konfundirt. — Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften ist bloß eine äußere Beschreibung. Was S. 119 gegen die Eintheilung „negative und positive Attribute Gottes" gesagt ist, dieselbe sei nicht streng logisch und zu einer sachgemäßen Entfaltung der Gottesidee weniger dienlich, das läßt sich gerade auch gegen des H. Verf. Eintheilung „Eigenschaften des göttlichen Seins und Lebens" in verschärftem Maße geltend machen. Wie die negativen Attribute Gottes nichts Privatives, nichts von den positiven Verschiedenes, sondern diese selber in der Weise der Unendlichkeit sind, so dürfen noch weniger Sein und Denken und Thun in Gott getrennt werden (actus purus). Die zu starke Betonung der Aseität als des gradus constitutivus, der differentia essentialis divinae essentiae (S. 114) könnte auch im Sinne Gratry's von einer apriorischen Erkenntniß des göttlichen Wesens gedeutet werden. Ueber die scientia Dei media (S. 153—157) drückt sich der H. Verf. gewunden aus; er scheint dieselbe zuzulassen, gibt aber keine Begründung, sondern verweist auf die Gnadenlehre. Die Erörterung über den göttlichen Willen bietet die am wenigsten scharfen Distinktionen. Die Liebe will sich nirgends ungezwungen unterbringen lassen. Hier, dürfen wir uns schon gestehen, ist die scholastische Theorie, resp. die scholastische Analogie menschlicher Seelenzustände mit Attributen des göttlichen Lebens entschieden lückenhaft. „Liebe" läßt sich einmal nicht als bloßer Willensaffekt

begreifen. Es muß hier auf das „Gemüth" zurückgegangen werden, und „Gefühl" ist kein nur sinnlicher oder halbsinnlicher Affekt und Habitus; denn „Gott ist die Liebe." — Sätze endlich wie folgende: Das Böse kann Gott nicht wollen, aber daraus folgt nicht, daß er das endliche Gute, das er thatsächlich will, mit Nothwendigkeit wolle; es ist ebenso wohl denkbar (wie?), daß er es nicht (?) wolle oder ein anderes wolle (S. 161), und der andere: Gott würde die Sünde ungestraft verzeihen können, ohne damit einer seiner Vollkommenheiten zu nahe zu treten (S. 172) — solche Sätze sind mindestens problematischer Natur. Würde der H. Verf. bei dem strengen Wortlaut genommen, dann hätte er allerhand Distinktionen nöthig, und der letztere Satz namentlich wird einem Opponenten gegenüber, der sich auf des hl. Anselms Schrift »Cur Deus homo« stützt, immerhin schweren Stand haben.

Die Ausstellungen, die wir uns erlaubt haben, sind durchaus keine Bedenken gegen die praktische Verwendbarkeit des Buches; wir sind von dessen Tüchtigkeit lebhaft überzeugt und glauben, ein alphabetisches Sachregister würde die Brauchbarkeit des schönen Werkes gerade in der Hand des Studirenden noch bedeutend erhöhen.

Zum Schlusse dieser Besprechung sei, als Rückblick auf den ersten Gedanken derselben und besonders auf die schwierigste Frage, die auch H. Schütz angeregt hat, auf die Frage nach dem Verhältniß von Philosophie und Theologie eine Bemerkung gestattet. Der Fortschritt der gesammten katholischen Wissenschaft ist vorwiegend von dem Gedeihen der philosophischen Studien abhängig; das

ist eine leitende Idee der berühmt gewordenen päpstlichen Encyklika »Aeterni Patris«. Unsere philosophischen Studien aber sollen, im Geiste eines hl. Thomas und nach dem Vorbild seiner idealen, vor allem universalen Gedanken, mit der lebendigen Gegenwart sich auseinandersetzen. Hiezu ist in erster Linie die Basis einer gemeinsamen Verständigung, auch mit den am weitesten nach links Abgekommenen unerläßlich. Solch' eine Basis dürfte die nicht bloß wörtliche Anerkennung des Satzes geben: Nicht alles außer der Kirche Gedachte und Gewollte ist ipso facto unwahr und unsittlich. Wir haben hiebei nicht wissenschaftliche Subjekte im Auge, sondern das Ideal der Wissenschaft, welches die Kirche nicht engherzig allein innehaben will, welches von der empirischen Wissenschaft überall bloß unvollkommen erkannt und erreicht wird, welches wie alles Ideale etwas Transcendentes sein muß, welches aber nach der Seite seiner Formelemente (Harmonie und Folgerichtigkeit) ein Abbild seiner selbst hat an dem System der göttlich geoffenbarten und bezeugten Wahrheiten. Das letztere dem Unglauben gegenüber zuerst zu betonen, verbietet die Scheu vor dem Heiligen und die Kostbarkeit des Perlenschatzes. Der Grundton jeder Kontroverse muß ja Liebe sein. Diese zeigt dem Gegner einen Strahl der Wahrheit zuerst in seinen eigenen Anschauungen, und dann, wenn er für die Wahrheit gewillt und gestimmt ist, lasse man diese selber wie mit einem Zauberschlag in ihrer ganzen gottgeschenkten Herrlichkeit aufleuchten. Kein ritterlicher Gegner wird jetzt mehr widerstreben. Allein auch auf unserer Seite ist der Blick vielfach eingeengt und umflort: wir

bleiben oftmals einseitig an der jämmerlichen Gegenwart hängen und unterlassen die universale Umschau. Nicht mit diesem oder jenem System bloß, mit der Gesammtentwickelung der Wissenschaft von ihren Anfängen ab haben wir uns zu befassen. Da finden wir aber objektiv keine unausgeglichenen Gegensätze, sondern Harmonie zwischen „Glauben und Wissen." Wir werden gewiß sicher gehen hiebei, wenn wir uns an das Musterbild des wissenschaftlichen Gedankens auf einem der Höhepunkte seiner Entfaltung, wenn wir uns an das System des „Fürsten der Scholastik" halten — um so sicherer, je mehr sich unser Auge schärft auch für das, was als menschlich Unvollkommenes selbst der „Engel der Schule" nicht ganz abgestreift hat.

Braig.

Inhaltsverzeichniß

des

dreiundsechzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen.





